B
2779
.C64x
1907

AUX
STOR
1

HERMANN COHEN

Kommentar
zur
Kritik der reinen Vernunft

HAROLD B. LEE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

...pzig.

K ...n, W. Kinkel,

M ...nders Kant-
...tik d. r. V.)
...5.—.

K ...zige Ausgabe von
Si ...del zu haben ist.
le ...exte, sondern er-
du ...Sachregister und

...ft.
...tiner.

...ckpapier.
...M. 5.40.

sch ...Erdmann vorge-
vo ...n. Der Ausgabe
ge ...— in Anmerkun-
An ...and auch höheren
...r und Vorschläge
moderner Kant-Interpreten in reichlichen Publoten Platz gefunden haben.

Wissenschaftliche Beilage der Leipziger Zeitung.

Kurzer Handkommentar
zur Kritik der reinen Vernunft.

Von Geh. Rat Prof. Dr. **Hermann Cohen.**

1907. 242 S. Preis M. 2.—, geb. M. 2.50.

Wer an Cohens Hand wandelt, dem sind hundert Ab- und Irrwege erspart, dem bleibt die volle Kraft für das Wesentliche an der Vernunftkritik, der mag schöne Stunden sichtlich wachsender Erkenntnis genießen. Und so wird in unseren Tagen, wo unleugbar der Sinn weiter Schichten sich der Philosophie öffnet, nur die Auswahl der philosophischen Lektüre oftmals durch geringere Schwierigkeit des Eindringens bestimmt wird und darum ins Allgemeine geht, Cohens Kommentar viel Segen stiften. Er sei vielen empfohlen. *Leipziger Zeitung.*

Kritik der Urteilskraft.

Neu herausgegeben und eingeleitet von Prof. Dr. **Karl Vorländer.**

3. Auflage. 1902. 38, 378 u. 36 S.

Preis M. 3.50, gebunden M. 4,10.

Die neue Ausgabe, welche die letzte zu Kants Lebzeiten erschienene (3.) Auflage zugrunde legt, beruht auf erneuter genauer Textrevision. Außerdem bietet sie eine knappgefaßte historische und systematische Einleitung, die über die Entstehungsgeschichte des Werkes, über sein ästhetisches und teleologisches Prinzip und über die wichtigsten literarischen Hilfsmittel orientiert, sodann ein ausführliches Personen- und Sachregister. „Ich stehe nicht an, diese Ausgabe eine Zierde der Philosophischen Bibliothek zu nennen."

Ferd. J. Schmidt in den Preuss. Jahrbüchern.

Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

Die Religion

innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Herausgegeben und eingeleitet von **Karl Vorländer.**

3. Auflage. 1903. 96, 236 u. 24 S.

Preis M. 3.20, gebunden M. 3.80.

Der große Vorzug der Ausgaben Vorländers besteht in den ausführlichen Einleitungen, welche die Grundgedanken des kritischen Idealismus erläutern und so, in Verbindung mit genauen Sachregistern, das Studium Kants zu erleichtern und sein Verständnis zu fördern recht geeignet sind. Wie trefflich jene Ausgaben ihrem Zwecke dienen, wird nur der recht zu würdigen wissen, der sich ohne solche Hilfsmittel durch Kants Philosophie mühsam hat hindurcharbeiten müssen. *Protestantische Monatshefte.*

Kleinere Schriften zur

Logik und Metaphysik.

Herausgegeben von **Karl Vorländer.**

2. Auflage. 1905. XXXII, 169; XL, 172; XX, 175; XXXI, 176 S. Preis M. 5.20, gebunden M. 6.—.

Vorländers Kant-Ausgaben haben es verstanden, sich in verhältnismäßig kurzer Zeit Eingang in die weitesten Kreise zu verschaffen, sie bedürfen also keiner Empfehlung mehr. Immerhin mag erwähnt werden, daß auch dieser Band in jeder Beziehung eine mustergültige Ausgabe darstellt. Die Einleitungen sind bei aller Kürze gründlich, die Anmerkungen und besonders die Register sind vortrefflich. *Literarisches Zentralblatt.*

Logik.

Neu herausgegeben und eingeleitet von Prof. Dr. **Walter Kinkel.**

3. Auflage. 1904. 28 u. 171 S.

Preis M. 2.—, gebunden M. 2.50.

Vom ersten Herausgeber (Jäsche) ist das vorliegende Werk nach einem Kollegheft von Kants Vorlesung verfaßt; Kant las sein Kolleg nach einem Kompendium, welches seinem eigenen System in den darin vorgetragenen Ansichten möglichst fern steht. Dieser Umstand hat dem Buch nicht gut getan, denn es hat sich manches, was nicht vollkommen zum System des kritischen Idealismus paßt, eingeschlichen. Deshalb ist es um so dankbarer zu begrüßen, daß es Kinkel gelungen ist, den Leser in seiner Einleitung auf einen Standpunkt zu erheben, von dem aus sich dieser mit geschärftem Blick leicht orientieren wird. — Der Text ist sorgfältig revidiert. *Allgemeine Zeitung.*

Kants Leben

dargestellt von **Karl Vorländer.**

Mit dem Bildnis Kants von Dobler.

XI, 211 und 12 S. Preis M. 3.—, gebunden M. 3.60, in vornehmem Geschenkbd. M. 4.20.

Kants Leben entbehrte vielleicht der in die Augen fallenden großen Momente, und abgesehen von dem Zusammenstoß mit der preußischen Reaktion unter Friedrich Wilhelm II., der äußeren Erschütterung oder leidenschaftlichen Bewegungen. Trotzdem wird es für jeden Kantliebhaber von Wert sein, an der Hand eines unserer ersten Kantkenner dieses stille Gelehrtenleben näher kennen zu lernen; man sieht dann bald, daß es innerer Bewegung nicht entbehrt hat.

Eucken, Rudolf. Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie. 2., erweit. Aufl. 1906. VI, 196 S. M. 3.60, geb. M. 4.50

Hierin: Über Bilder und Gleichnisse bei Kant. Bayle und Kant.

Falckenberg, Richard. Kant und das Jahrhundert. Gedächtnisrede zum 100jähr. Todestag. 2. Aufl. 1907. 28 S. M. —.60

Auf der einen Seite beschreibt und beleuchtet Falckenberg die Hauptpunkte der Kantschen Philosophie, zumal seiner Ethik und Erkenntnistheorie, auf der anderen schildert er die verschlungenen Schicksale der Kantschen Erkenntnistheorie von Fichte bis zur Gegenwart. Das alles so einfach und klar, daß die Schrift geradezu eine kurze Einleitung in das Studium Kants genannt werden kann.

Frankfurter Zeitung.

Jacoby, Günther. Herders und Kants Ästhetik. 1907. X, 348 S. M. 5.40, geb. M. 6.30

Inhalt: Vorfragen S. 1—96. — Herders Ästhetik zur Zeit ihrer Vollendung S. 97—252. (Grundlagen der Ästhetik. Ästhetik der Musik, — des Lichtsinns, — der Poesie. Die Naturphilosophie der Ä.) — Herders Probleme in der Ästhetik Kants S. 253—338. (Das Thema der Kalligone in der Kritik der Urteilskraft. Das Problem der Bedeutsamkeit, — der Vollkommenheit, — der Naturphilosophie und der Moral. Das Erhabene und das Ideal. Musik und redende Kunst. Rückblick. Ausblick.) — Sach- und Personenregister.

Lempp, Otto. Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller. Gekrönte Preisschrift der Walter Simon-Preisaufgabe der Kantgesellschaft. 1910. VI, 432 S. M. 9.—

Eine sorgfältige, erschöpfende, streng wissenschaftliche und dabei doch gut lesbare Schrift, die über diese viel umstrittenen Gedankengänge Abschließendes bietet ... Wer sich in den mannigfachen Gottesbeweisen und den Anschauungen über die Willensfreiheit zurechtfinden will, muß zu diesem Buche greifen. Man wird immer wieder staunend gewahr, welche Erkenntnisschätze in unserer klassischen Zeit des Idealismus oft noch so ungehoben liegen.

Pfarrer Traub in der Christlichen Freiheit.

Ruge, Arnold. Das Problem der Freiheit in Kants Erkenntnistheorie. 1910. VIII, 84 S. M. 1.50

Vorländer, Karl. Kant-Schiller-Goethe. Gesammelte Aufsätze. 1907. XIV, 294 S. M. 5.—, geb. M. 6.—

Es ist bewundernswert, wie Vorländer aus den oft recht dürftigen Nachrichten ein reiches Gemälde zu entwerfen versteht von der Vermittlerrolle des Schillerschen Geistes zwischen Goethe und Kant und von der philosophischen Beschäftigung Goethes, der mit seiner zur Anschauung neigenden Natur sich keiner schulmäßigen Doktrin zu eigen gegeben hat. Wie scharfsinnig wird jede Äußerung Goethes abgewogen! Nur wer sein Material so vollständig beherrscht wie der Verfasser, wird imstande sein, mit solcher Klarheit die Weltanschauung der beiden Großen vorzutragen, daß auch weitere Kreise der Gebildeten sein Buch mit Interesse und Nutzen lesen können.

Zeitschrift für den deutschen Unterricht.

Das Buch wird durch seine ganze Anlage für lange Zeit, wenn nicht für immer, den Anspruch erheben dürfen, als das grundlegende Werk über dies Thema zu Rate gezogen zu werden.

Zeitschrift für Gymnasialwesen.

Philosophische Bibliothek
Band 113

Kommentar

zu

Immanuel Kants

Kritik der reinen Vernunft

von

Hermann Cohen
Professor an der Universität Marburg

Leipzig 1907
Verlag von Felix Meiner

Druck von C. Grumbach in Leipzig

HAROLD B. LEE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

Vorrede.

Wenn die Vorrede auch zu sagen hat, was das Buch nicht bringt, so könnte mir jetzt die Aufgabe zufallen, das Ideal eines Kommentars zur Kritik der reinen Vernunft zu beschreiben. Als mir jedoch die Aufforderung wurde, diesen Kommentar zu verfassen, da wurde mir zugleich die Bedingung der Kürze aufgegeben. Und ich bekenne, daß ich ohne diesen Leitsatz: *brevitas virtus est*, den Auftrag nicht hätte übernehmen können, obschon mir der Gedanke seit den frühesten Anfängen meiner Arbeit für Kant lieb geworden und geblieben ist.

Denn die wissenschaftlichen Anforderungen an einen Kommentar zu diesem Werke sind so tief mit der Philosophie und ihrer Geschichte verwachsen, daß schwerlich auch der glücklichste Takt hier Disposition und Stoffbegrenzung und Übersichtlichkeit herzustellen und einzuhalten vermöchte. Wie die Probleme, die Begriffe, die Gedanken in Entwurf und Fassung mit denen der Vorgänger zusammenhängen, wie weit sie dem Autor bekannt geworden seien, was er Anderen entlehnt oder infolge nicht geringerer Anregung ihnen entgegnet habe, das alles müßte ein idealer Kommentar aufdecken und nachweisen. Dabei und dazu aber müßte er unumgänglich auf Schritt und Tritt die sachliche Erörterung der allgemeinen Probleme offenhalten, und dadurch würde er wiederum von der Vergangenheit vor Kant auf die nach Kant und in die Gegenwart hineingeführt. Man sieht, daß ein Kommentar in solcher ebenso sachlichen, wie historischen Ausdehnung füglich der Philosophie und ihrer Geschichte zu überlassen sein möchte. Es kommt hinzu, daß diese Geschichte für die Grundfragen der Erkenntnis zugleich im Zusammenhange mit der Geschichte der Mathematik und der Physik steht. So werden die Schwierigkeiten immer abschreckender, und nur die Bedingung der Kürze enthebt uns ihrer.

Eine intimere Beziehung zu dieser Aufgabe darf ich nicht verschweigen. Bekanntlich besitzt die philosophische

Weltliteratur wenig Werke, die im Charakter der Klassizität mit der Kritik der reinen Vernunft sich vergleichen ließen. Die Klassizität aber hat ihren Ursprung im Individuum. Dieses Buch ist die Lehre und das Bekenntnis eines Genius. In jedem Abschnitt, auf jeder Seite fast spricht der Mensch, der die Menschheit lehren und bekehren will; die Gründlichkeit und die Behutsamkeit seiner Untersuchung bildet hoffentlich zu diesem Selbstbewußtsein seiner Aufgabe keinen Widerspruch. Wenn man nun ein solches Buch erklären will, so genügt es nicht, im Wortlaut der Begriffe und ihrer Beziehungen Bekanntschaft mit diesen Ansichten zu haben; man muß vielmehr gleichsam die persönliche Kontrapunktik dieser Gedanken durchschauen und handhaben. Man kann aber das Innerste dieser Motive und ihrer Verarbeitung nur verstehen, wenn man eigenen Anteil an seinem Geiste fassen und behaupten will. Wer die methodischen Dispositionen Kants über die Grundrichtungen der menschlichen Kultur, das ist seine transscendentale Methode, nicht annimmt, nicht als unerschütterliches Fundament, wie Schiller sagte, für die Kultur anerkennt, — der sollte auf das Geschäft des Kärrners verzichten.

Daher war es mir in dieser Zeit der Hochflut von Ausgaben der Werke Kants und von Büchern und Aufsätzen, die ihn behandeln und beurteilen, ebensoviel Freude als Ehre, meine Arbeit wiederum diesem ewigen Grundwerke widmen zu dürfen. Und gerade die Bedingung der Kürze dürfte ein auch programmatisch wichtiges Moment bilden.

Bei manchem, der mit frischem Sinn an das Studium der Philosophie herangehen möchte, ist vielleicht die geistige und die seelische Disposition für Kant vorhanden, aber der Abstand von dem literarischen Ton, dessen Einwirkungen er sonst zu erfahren hat, erschwert ihm die Sammlung für diese Schreibweise und die dazu erforderliche Lesezucht. Als Lehrer der kritischen Philosophie mußte ich diesem Rufe folgen. Möge der junge Wanderer sich dem alten Führer getrost anvertrauen. Im Hochgebirge muß der Führer ein enthusiastischer Liebhaber seiner Landschaft sein.

Die sachlichen Rücksichten der Objektivität sind

darüber nicht vernachlässigt worden; auch nicht die der diskreten Kritik. Aber freilich ist die Meinung hier leitend, daß in diesem Buche ein einheitlicher Geist waltet, keineswegs aber ein dualistisches Schwanken und ein Suchen und Tappen nach Seitenwegen, welche von dem großen Wegweiser ablenken. Solche Schwächen der Eklektik sind die Blößen minderer Geister. Daher war es mein Bestreben, zwar nach Möglichkeit die einzelne Stelle zu erläutern, um den Leser an Ort und Stelle nicht im Stich zu lassen, um ihn vielmehr zur Genauigkeit des Lesens und zum Verweilen anzuregen. Aber in jedem echten Kunstwerke ist das Einzelne nur aus dem Ganzen heraus und aus den Entfaltungen, in denen es sich zu stets neuer Darstellung bringt, zu verstehen. Daher mußte ich bestrebt sein, den Fortgang der Darstellung in seinen Hauptschritten durchsichtig zu machen. Und um die Wanderung in der Art des Spazierganges fortzuführen, mußte auch dafür gesorgt werden, daß der Blick auf das Ziel des Weges, und daß die Perspektive der großen geschichtlichen Heerstraßen, mit denen dieser Weg sich berührt und stellenweise verschlingt, dennoch frei und klar bleibe. So mußten die Leitgedanken zusammengezogen und die lehrhaften Motive, die sich in den mannigfachen Variationen wiederholen, immer wieder hervorgehoben werden, wenn auch zugleich die Neuheit der Abwandlung zu betrachten war.

Dabei wurde wieder eine Einschränkung notwendig. Die Kritik der reinen Vernunft ist zu erläutern, nicht das System Kants zu entwickeln. Nur soweit es zum Verständnis des einen Buches ersprießlich ist, war daher auf die anderen Bücher Kants der Blick zu richten, und nur in Hinweisen, nicht in Nachweisen. Der Leser soll orientiert, nicht aber zerstreut werden. Daher bin ich in der Beschränkung so weit gegangen, alle Zitate aus anderen Werken Kants zu vermeiden. Um so eher durfte ich darauf verzichten, andere Autoren über Kant zu befragen, und so habe ich auch auf meine eigenen Bücher keinen Bezug genommen.

Dahingegen habe ich es zu meiner Aufgabe mitgerechnet, aus allen Teilen dieses Werkes Auszüge, wie zu einem Lesebuch, zu sammeln. Und ich darf hoffen,

daß der wahrhaft Verstehende keiner Parteilichkeit mich schuldig finden werde. Freilich erkenne ich mit den Führern unseres klassischen Zeitalters die Klarheit, die Eindeutigkeit, die Selbständigkeit und Souveränitat der wissenschaftlichen Vernunft als den Atemzug des echten deutschen Idealismus. Daher bildet der methodische Apriorismus die Grundlinie in allen den weitgedehnten, aber klargeführten Zeichnungen jenes freimütigen, treuherzigen, in der Mitteilsamkeit sich nicht genugtun könnenden Kantschen Stils. Aber schon dieses expektorative Bedürfnis unterstützt die Gewissenhaftigkeit für die Verteilung von Licht und Schatten bei der Beurteilung gegnerischer Ansichten. Daher auch die Peinlichkeit und Grundehrlichkeit in der Zuteilung des einer jeden dogmatischen Denkweise zukommenden Anteils an der Förderung der Wahrheit, wenn sie auch manchmal nur in Stoßseufzern gegenüber der eigenen Grundstimmung zu Worte kommt. Der Auszug dürfte sonach auch dem Inquisotorium über diejenige Philosophie, welche Kant als seine eigentliche Meinung mehr versteckt als verraten habe, Schranken setzen und vielleicht endlich die Geduld entziehen.

Es könnte scheinen, als wenn der Prolog mit diesem Wunsche schon seine Rolle überschritte. Indessen gehört es unbedingt zu der Stimmung, in die der Leser sich versetzen muß, zu bedenken, daß die Kritik der reinen Vernunft kraft ihres durchwirkenden Fundaments die Kritik der reinen Wissenschaft ist. Zur Erweckung und zur Pflege dieses wissenschaftlichen Ursinns der Philosophie und dieses philosophischen Ursinns der Wissenschaft möchte vornehmlich dieser Kommentar beitragen, damit die Philosophie alle ihre Jünger sammeln und vereinigen könne unter der Fahne ihres einheitlichen Problems, welches für alle Zeiten die Prinzipien der wissenschaftlichen Erkenntnis bilden.

Marburg, 3. Februar 1907.

Hermann Cohen.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	III—VI
Inhaltsverzeichnis	VII—IX
Erste Vorrede	1
Zweite Vorrede	2— 7
Einleitung	8— 12
Unterschied analytischer und synthetischer Urteile	12— 18
Idee und Einteilung einer besonderen Wissenschaft	18— 20
Transscendentale Aesthetik	21— 26
Raum	26— 32
Schlüsse	32
Raum	33— 34
Zeit	35
Schlüsse	36— 38
Allgemeine Anmerkungen zur transscendentalen Aesthetik	38— 41
Die transscendentale Logik	41— 43
Analytik der Begriffe	44— 46
Urteile	48
Kategorien	49— 50
Transscendentale Deduktion der Kategorien	51— 53
Zweite Bearbeitung der transscendentalen Deduktion	54— 63
Erste Bearbeitung der transscendentalen Deduktion	64— 68
Analytik der Grundsätze	69
Schematismus	70— 76
System der Grundsätze	76— 77
Grundsatz der Axiomen	78— 80
Grundsatz der Antizipationen	80— 85
Analogien der Erfahrung	86— 87
Grundsatz der Substanz	88— 90
Grundsatz der Kausalität	90— 95
Grundsatz der Gemeinschaft	96— 98
Postulat der Möglichkeit	98—100
Postulat der Wirklichkeit	100—102
Postulat der Notwendigkeit	102—103
Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze	103—105
Unterscheidung in Phänomena und Noumena	105—109
Amphibolie der Reflexionsbegriffe	110
Einerleiheit und Verschiedenheit	111
Einstimmung und Widerstreit	111
Inneres und Äußeres	112

Seite
Materie und Form 112
Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe . . . 113—117
Transscendentale Dialektik 117
Von der Vernunft 118
Von dem reinen Gebrauche der Vernunft 119
Von den Begriffen der reinen Vernunft 120
Von den Ideen . . . . . 121—122
System der transscendentalen Ideen 123
Paralogismen 123
Der erste Paralogismus 124
Der erste Paralogismus 126
Der zweite Paralogismus . . . . . 126—127
Der dritte Paralogismus 128
Der vierte Paralogismus . . . . . 128—131
Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre . . . 132—135
Zweite Bearbeitung der Paralogismen . . . . . 135—136
Widerlegung des Mendelssohn'schen Beweises . . . . 137—138
Beschluß der Auflösung des Paralogismus 139
Antinomie der reinen Vernunft 140
System der kosmologischen Ideen 141
Antithetik der reinen Vernunft 142
Erste Thesis und Antithesis 143
Anmerkungen zur ersten Thesis und Antithesis 144
Zweite Thesis und Antithesis 145
Anmerkungen zur zweiten Thesis und Antithesis 146
Dritte Thesis und Antithesis 147
Anmerkungen zur dritten Thesis und Antithesis 148
Vierte Thesis und Antithesis 149
Anmerkungen zur vierten Thesis und Antithesis 150
Interesse bei diesem Widerstreite 151
Von den transscendentalen Aufgaben 152
Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen . . . 153
Der transscendentale Idealismus als Schlüssel usw. . . . 154
Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits . . . 155—156
Regulatives Prinzip 157
Empirischer Gebrauch des regulativen Prinzips 158
Auflösung der Idee von der Totalität der Teilung . . . 159
Schlußanmerkung und Vorerinnerung 160
Auflösung der Idee von der Totalität der Ableitung . . . 161
Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit . . . . . 162—163
Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit . . 164—166
Auflösung der Idee von der Totalität der Abhängigkeit . 167
Schlußanmerkung zur ganzen Antinomie 168
Idee der reinen Vernunft 169
Von dem transscendentalen Ideal . . . . . 170—171
Beweisgründe auf das höchste Wesen zu schließen . . . 172
Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises . . . . . 173—175
Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises 176
Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins . . 177—178
Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises . . . 179
Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien . . . 180—181

Seite

Anhang zur transscendentalen Dialektik . . . . 182—184
Endabsicht der natürlichen Dialektik . . . . . 185—190
Transscendentale Methodenlehre 191
Disziplin der reinen Vernunft 192
Disziplin im dogmatischen Gebrauche . . . . . 192—194
Definitionen . . . . . 195—196
Axiome. Demonstrationen 197
Disziplin im polemischen Gebrauche . . . . . 198—201
Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung . . . . 202—203
Disziplin in Ansehung der Hypothesen . . . . . 204—205
Disziplin in Ansehung der Beweise . . . . . 206—207
Kanon der reinen Vernunft 208
Letzter Zweck des reinen Gebrauchs 209
Ideal des höchsten Guts . . . . . 210—213
Meinen, Wissen und Glauben 213
Architektonik der reinen Vernunft . . . . . 214—216
Geschichte der reinen Vernunft . . . . . 217—218
Namen- und Sachregister . . . . . 219—233

Die Vorrede zur I. Ausgabe (S. 13—21)

handelt von dem „Schicksal“ der „Metaphysik“. Aus der Despotie der „Dogmatiker“ kam sie in die „Anarchie“ der „Skeptiker“, und von diesen „Nomaden“ zu einem scheinbaren Ende durch Lockes „Physiologie des Verstandes“. Aber diese fälschliche „Genealogie“ führte wieder in „Dogmatismus“, und in „Indifferentismus, die Mutter des Chaos und der Nacht in Wissenschaften“, zugleich aber das „Vorspiel“ der „Aufklärung“. Von dieser wird die „Selbsterkenntnis“ erweckt; dieser „Gerichtshof“ ist „die Kritik der reinen Vernunft“. Mit geschichtlichem Bewußtsein spricht der Autor von diesem seinem Werke: von der „Abstellung aller Irrungen“, von der „vollständigen Spezifizierung nach Prinzipien“, von der „Ausführlichkeit“ in der „Auflösung“ der „metaphysischen Aufgaben“, oder dem „Schlüssel“ zu ihrer Auflösung; und zwar nicht durch „Zauberkünste“, wie bei dem „Programm“ von der „einfachen Natur der Seele“, oder einem „ersten Weltanfang“. Auch die „Gewißheit und die Deutlichkeit“ bestimmt er. Eine „Hypothese“ wäre hier eine „verbotene Ware“. Die „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“, deren „Wichtigkeit“ er historisch beurteilt, bestimmt er, und unterscheidet die „objektive“ und die „subjektive Deduktion“; die letztere sei „nicht wesentlich“. Der „Deutlichkeit“ setzt er als Ziel die „Überschauung des Ganzen“ und den „Gliederbau des Systems“. Metaphysik sei zu einer Vollendung zu bringen, „so daß nichts für die Nachkommenschaft übrigbleibt“. Ein solches „System“ wird als „Metaphysik der Natur“ in Aussicht gestellt. Es fehlt nichts an dem Selbstbewußtsein des Autors in bezug auf das Verhältnis seines Werkes zur Geschichte der Metaphysik.

Die Vorrede zur 2. Ausgabe (S. 22—46)

ist auf einen ganz andern Ton gestimmt. In der 1. Vorrede hat der Autor als Autor gesprochen; in dieser wird er selbst wieder zum Leser. Daher enthält sie eigenen sachlichen Inhalt, und bringt einen großen methodischen Fortschritt. Denn der Autor muß sich selbst entwickelt haben, wenn er zum Leser seines Werkes werden kann. Diese Vorrede ist das Ideal einer Vorrede. Sie ist vielleicht der Zueignung zum Faust vergleichbar, oder auch dem großen Gleichnis vom Sonnenaufgang im Beginne des zweiten Teils. Und wie dort „am farbigen Abglanz das Leben" begründet wird, so hier der Gehalt dieses Werkes und in ihm das Schicksal der Metaphysik auf die Methode und auf die Analogie mit der Methodik in Mathematik und Physik. Der „sichere Gang einer Wissenschaft" ist das Grundmotiv. Darauf wird der Begriff der Metaphysik orientiert: Es gibt einen „ersten" und einen „zweiten Teil" derselben (S. 30, Z. 13). Der erste Teil betrifft die „Natur als den Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung". Er ist daher auf „Mathematik und Physik" (S. 24, Z. 13) angewiesen. Diese sind die „eigentlich und objektiv sogenannten Wissenschaften" (S. 23, Z. 35). Ihr Inhalt bildet den Gehalt der Erkenntnis; der Begriff der Erkenntnis muß aus dem Begriffe der Wissenschaft abgeleitet werden, den sie vollziehen.

Und nun entwickelt die Vorrede diesen Begriff der Wissenschaft aus ihrer Methodik und ihrer Geschichte mit einer leuchtenden Klarheit, wie das Buch selbst sie nicht zur Überschau gebracht hat. Auf das „bewundernswürdige Volk der Griechen" wird im Unterschiede von den Ägyptern hingewiesen: eine „Revolution der Denkart" hat den „sichern Weg einer Wissenschaft" herbeigeführt. Der „Erste, der den gleichschenklichten Triangel demonstrierte, dem ging ein Licht auf": nicht „was er in der Figur sahe", sondern was er in sie „hinein dachte und darstellte", brachte die Wissenschaft hervor (S. 25, Z. 10—20). Durch dieses Hineinlegen, Hineindenken und durch Konstruktion darstellen, wird hier der methodische Grundbegriff *a priori* beschrieben. Und durch diese klassischen Beispiele aus der Geschichte der Physik wird er genau be-

stimmt und erläutert: an Galileis Experiment mit seinen Kugeln auf der „schiefen Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere", an Torricelli und an Stahl: „so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt." „Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien .. in einer Hand, und mit dem Experiment .. in der anderen, an die Natur gehen" (S. 26).

Diese Aufdeckung der innersten Methodik, welche Mathematik und Physik zur Wissenschaft und zum geschichtlichen Gange derselben gebracht haben, ist selbst schon eine Leistung der Metaphysik; sie ist der bezeichnete erste Teil derselben. Ein neuer Abschnitt beginnt mit Seite 27, wo die Metaphysik als „ganz isolierte spekulative Vernunfterkenntnis" bezeichnet wird. Es geschieht dies, um die Isolierung aufzuheben. Der sichere Weg der Wissenschaft kann hier nicht „unmöglich" sein; dagegen spricht die „Natur unserer Vernunft". Er kann bisher nur „verfehlt" worden sein. Die „Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft" müssen auch hier zu einer „Umänderung der Denkart" anleiten. Jetzt kommt die Berufung auf Copernicus. Er „ließ die Sterne in Ruhe", „dagegen den Zuschauer sich drehen". Diese Drehung entspricht dem, was soeben als Hineinlegen bezeichnet worden war. Bei der Drehung bleibt der Gegenstand nicht fix; er tritt in ein Verhältnis zur Drehung. So auch ist der Gegenstand nicht abgeschlossen, und, wie man sagt, „gegeben", wenn er vielmehr erst durch Hineindenken und -legen zur Erkenntnis und zur Entdeckung zu bringen ist. Das Beispiel von der Drehung dürfte aber noch überzeugender wirken als die anderen von der Konstruktion und mittels der „Prinzipien". Die Sterne scheinen nämlich doch noch mehr den Charakter von Objekten zu haben, als der Triangel und als die schiefe Ebene der Fallbewegung; und dennoch bringt erst die Drehung des Zuschauers die Erkenntnis der Sterne hervor. Daher wird hier die „veränderte Methode der Denkungsart" zu voller Bestimmtheit formuliert: entweder „alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten", oder „die Gegenstände müssen sich nach unserm Erkenntnis richten" (S. 28, Z. 8). Im ersteren Falle wird der Begriff *a priori* hinfällig; „so

sehe ich nicht ein, wie man *a priori* ... etwas wissen könne." Wir können „von den Dingen nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie legen" (S. 29, Z. 22). Wenn also die Gegenstände nach den Begriffen, nach dem Hineinlegen, nach der Drehung, nach der Erkenntnis sich richten müssen, so entsteht damit die unmittelbare Korrelation zwischen dem Gegenstand und der Erkenntnis. Es kann keinen Gegenstand an und für sich selbst geben; erst die Erkenntnis, die des Hineinlegens, bringt den Gegenstand hervor.

Man könnte sagen, diese Ansicht von der Erkenntnis und ihrer produktiven Beziehung auf den Gegenstand sei zu einseitig: ihr widerstrebe der Sinn der Erfahrung. Die Erkenntnis mag immerhin so selbsttätig wirken, dennoch aber bleibe der Wert der Erfahrung bestehen, dem auch Galilei wie Copernicus sich haben hingeben müssen. Indessen, obzwar dieser Sinn der Erfahrung, als einer eigenen Quelle, nicht etwa durchaus abgewiesen wird, so darf er doch an dieser Stelle nicht zu Worte kommen. Hier vielmehr gilt es, den Begriff der Erfahrung auf Erkenntnis zu begründen und mit ihr gleichzusetzen; nicht aber auf die Sammlung und Entwicklung von Kenntnissen zu beziehen, in welcher die Bedeutung der Erfahrung gemeinhin verstanden wird. Dies besagen die Sätze: „die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden", und „weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist", welche das *a priori* voraussetzt (S. 29, Z. 5). So wird der erste Teil der Metaphysik zur Metaphysik der Mathematik und der Physik, und damit zur Metaphysik der Erfahrung.

Nunmehr ist auch der zweite Teil der Metaphysik bestimmbar. Der erste Teil hat zum Inhalt die Natur oder die Erfahrung; der zweite Teil will „über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen" (S. 30, Z. 18) Was ihn dazu treibt, ist derjenige Begriff, welcher dem ganzen zweiten Teile der Kritik, der Dialektik, zugrunde liegt: der Begriff des „Unbedingten". Wir brauchen ihn jetzt noch nicht zu verstehen; nur seinen Zusammenhang mit dem Problem des Gegenstands, der Erkenntnis, der Erfahrung haben wir zu erkennen. Wie das Ding sich selbständig der Erkenntnis entgegenstellt, als wäre es unabhängig von dieser in der sogenannten Erfahrung gegeben, so ist das unbedingte

Ding, das sogenannte Absolute, wie Seele und Gott, mit dem Nimbus umgeben, daß es unabhängig von unserer Erkenntnis seinen Bestand und seine Gewähr habe, wie es ja in der Tat außerhalb der Grenzen der Erfahrung liegt. Von diesem Problem handelt nun der zweite Teil der Vorrede. Und in ihm soll die Probe liegen für das Exempel des ersten Teils. Der erste Teil der Metaphysik soll dem zweiten Teile derselben, für den es bisher noch gar keine Sicherheit, noch „Einhelligkeit" gab, die Möglichkeit einer solchen und damit die der Metaphysik „als Wissenschaft" bringen.

Damit tritt ein schwieriges Begriffspaar hier sogleich auf: das von „Erscheinung" und „Ding an sich". Auch dieses fundamentale Begriffspaar dürfen wir jetzt nicht erläutern wollen; nur zur Orientierung haben wir zu erkennen, daß die „veränderte Methode", nach welcher die Erkenntnis *a priori* hier bestimmt wird, zur Bestätigung kommen soll für diesen zweiten Teil der Metaphysik, das will sagen, für die Möglichkeit einer Erkenntnis von jenem „Unbedingten". Und worin besteht nun diese Mögkeit? Darin, daß an die Stelle der theoretischen Erkenntnis eine praktische gesetzt wird. „Nun bleibt uns immer noch übrig, nachdem der spekulativen Vernunft alles Fortkommen in diesem Felde des Übersinnlichen abgesprochen worden, zu versuchen, ob sich nicht in ihrer praktischen Erkenntnis Data finden, jenen transszendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen, und auf solche Weise, dem Wunsche der Metaphysik gemäß, über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnisse *a priori* zu gelangen" (S. 31, Z. 4). Somit gewinnen wir hier die klare Orientierung, daß als zweiter Teil der Metaphysik die Ethik eintreten muß.

Und jetzt können wir nun auch mit jenen schwierigen systematischen Begriffen eine vorläufige Bekanntschaft machen, sofern dieselbe durch die Methodik des ersten Teils der Metaphysik ermöglicht wird. Was hier als „Ding an sich" auftritt, das dürfte dem Gegenstande entsprechen, der ohne das Hineinlegen, ohne die Drehung als gegeben und bestehend vorgestellt wird; an dessen Stelle würde dort die „Erscheinung" treten. Aber da

für die Probleme der Ethik mit Erscheinungen nicht gedient sein kann, dieweil es sich bei ihnen nicht um Gegenstände der Natur im letzten Sinne handelt, so gilt es, einen andern Begriff vom Ding an sich zu fassen, wenn anders Erkenntnis als Ethik, im Unterschiede von der Erkenntnis der Erfahrung, möglich werden soll. Von diesem andern Problem der Erkenntnis handelt der ganze zweite Teil dieser Vorrede, und es wird als das „Experiment einer Gegenprobe“ wiederholentlich bezeichnet, daß die Unterscheidung des ersten Teils zwischen „Erscheinung“ und „Ding an sich“ nunmehr sich so erfolgreich bewährt. Es ist aber notwendig zu beachten, daß dieser zweite Teil durchaus keine Ergänzung oder Begründung für den ersten Teil bietet: das Ding an sich bringt hier keine Bestätigung oder Beglaubigung etwa für die Erfahrung, als Wissenschaft, für die Realisierung der Natur; sondern lediglich und ausschließlich für die andere Art der Erkenntnis, nämlich für den „praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen)“ (S. 33, Z. 36).

Allerdings findet sich hier der Satz „es sei ungereimt“, „daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint“ (S. 34 f.). Indessen dies paßt ja sowohl auf den Menschen, als den Gegenstand der Seele und der Freiheit, wie auf Gott, sofern er zur Welt eine Art von kausalem Verhältnis hat. Und so entsteht auch von diesem ohnehin nicht esoterischen Satze aus kein Zweifel, daß die Gegenprobe dem zweiten Teile der Metaphysik nur als Ethik zustatten komme. Man könnte noch meinen, dieser Nutzen werde doch wohl „nur negativ“ bleiben; indessen die „Erweiterung“, deren sich sonst die Metaphysik berühmt, ist vielmehr eine „Verengung“ (S. 33, Z. 25); die Ermöglichung der Ethik dagegen ist ein wichtiger positiver Nutzen, der dadurch nicht abgeschwächt wird, daß der Unterschied zwischen „Erkennen“ und „Denken“ für ihn geltend gemacht werden muß (S. 35, Z. 35). „So behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz, und die Naturlehre auch den ihrigen“ (S. 36, Z. 23). Die Erweiterung ist also in der Tat eine „praktische Erweiterung der reinen Vernunft“ (S. 37, Z. 4).

In diesem Zusammenhange nun steht der Satz: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz

zu bekommen." Das aufgehobene Wissen betrifft die „Dinge an sich" der Erfahrungserkenntnis; der Glaube aber die praktische, die moralische Erkenntnis, die eben nicht mathematisch-naturwissenschaftliche Erfahrungserkenntnis ist, mithin auch nicht Erkenntnis von Gott und Seele, als Substanzen nebst deren Eigenschaften, sein kann. Dieser Glaube ist der „Vernunftglaube", wie ihn die „Methodenlehre" (S. 677—685) bestimmt und beleuchtet.

Von besonderer Wichtigkeit ist es, daß auch der Ausdruck sich findet, von dem wir später sehen werden, daß in ihm sich die methodische Auflösung des „Dinges an sich" vollzieht: der Terminus der „Aufgabe" (S. 32, Z. 14). An die Stelle angeblich gegebener Dinge treten Aufgaben. Eine solche Aufgabe dürfte die Seele werden. So kann ich die Seele zwar nicht erkennen, nichtsdestoweniger aber ihre Freiheit denken (S. 35, Z. 30). Und dieses Denken hat nicht nur die Kompetenz einer widerspruchsfreien Möglichkeit, sondern „dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen" (S. 34, Schluß der Anmerkung).

Von dem andern Inhalt der Vorrede können wir den Aufruf an die „Jugend", an die „Regierung", an die „Schulen", wie an die „für uns achtungswürdigste Menge" (S. 39, Z. 2) übergehen. Die Anmerkung, den „Skandal" des Idealismus betreffend, wird an der Stelle, auf die sie hinweist, zur Betrachtung kommen. Nur das historische Urteil sei hervorgehoben, daß er Wolf den „größten unter allen dogmatischen Philosophen" nennt und den „Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland" (S. 40, Z. 38). Diese strenge Methode wolle auch Kant befolgen „zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft". Die „Kritik" soll dazu als „Traktat von der Methode" (S. 32, Z. 6) der Vorläufer sein.

Die Einleitung

ist in der zweiten Ausgabe verändert. Der Anfang der ersten ist stilistisch merkwürdig: „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt“ usw. Man wird an den Prediger erinnert, der seine Predigt mit „sondern“ anfing. Wie um Mißverständnisse und Vorurteile abzuhalten, beginnt die Kritik, wie ein Monolog, mit „ohne Zweifel“. Es ist, als ob der Autor mit dem Leser am Begriffe, am Worte der „Erfahrung“ sich zu allererst verständigen wollte. Glaubt nur nicht, daß ich gegen die Erfahrung spekulieren wolle; ich will sie nicht in Zweifel ziehen. Aber das Wort, der Begriff enthält ein neues Problem. Sie ist die „erste Belehrung“, aber „bei weitem nicht das einzige Feld, darin sich unser Verstand einschränken läßt“ (S. 51, Anmerkung). Sie enthalte nicht „Notwendigkeit“, noch „Allgemeinheit“; Erkenntnisse solcher Art müssen „klar und gewiß sein; man nennt sie daher Erkenntnisse *a priori*“. Man sieht, das Problem wird hier in seiner ganzen überkommenen Vieldeutigkeit sogleich aufgerollt; und dabei mischen sich die Prädikate der „Notwendigkeit“ und „Allgemeinheit“ mit denen der „Klarheit“ und „Gewißheit“: sind sie von gleicher Bedeutung für den Begriff *a priori*? Es heißt dann weiter im Text: „nun zeigt es sich, welches überaus merkwürdig, daß selbst unter unsere Erfahrungen sich Erkenntnisse mengen, die ihren Ursprung *a priori* haben müssen.“ Warum müssen? Sollte es etwa an einem neuen Begriffe des „Ursprungs“ liegen? Die Begründung geht wirklich in dieser Richtung: es bleiben „ursprüngliche Begriffe übrig, die gänzlich *a priori*, unabhängig von der Erfahrung entstanden sein müssen“, weil sie „wahre Allgemeinheit und strenge Notwendigkeit enthalten“. Alles noch ungenaue, mimische Ausdrücke: Gänzlich unabhängig, wahr, streng. Die Umarbeitung war notwendig.

Zuerst macht sie sich in den Überschriften vorteilhaft bemerklich. Interessant aber ist, daß der monologische Charakter sich erhalten hat. „Daß alle unse Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel.“ Es bleibt also Kants erste Absicht, das Mißverständnis auszuschließen, als ob seine Metaphysik gegen die Er-

fahrung gehen könnte. Alle Erkenntnis muß vielmehr „mit der Erfahrung anfangen“. Wer anders anfängt, mit dem will die Kritik nichts gemein haben. Der ganze erste Absatz erläutert diesen unbezweifelbaren Anfang. Erst der zweite Absatz bringt das neue Problem. „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.“ Es wird also zwischen Anfangen und „Entspringen“ der Unterschied hervorgehoben. Auf diesem Unterschied beruht die Unterscheidung zwischen den Erkenntnissen *a priori*, „wie man sie nennt“, und den „empirischen“; und es ist „also wenigstens“ (S. 47, Z. 24) die „Frage“ nach ihnen gestattet. Aber sie wird zugleich genauer bestimmt: „schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig“ soll dasjenige sein, was *a priori* heißen darf. Und wenn demselben „gar nichts Empirisches beigemischt ist“, so soll es zudem noch „rein“ heißen. Durch solche Genauigkeit der Ausdrücke erklärt sich die erste Überschrift: „von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntnis“.

Unter der zweiten Überschrift wird die Definition des Problems weitergeführt. „Es kommt hier auf ein Merkmal an, woran wir sicher ein reines Erkenntnis von empirischen unterscheiden können“ (S. 48, Z. 37). Worin besteht es? „Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene oder komparative Allgemeinheit durch Induktion“ (S. 49, Z. 8). „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis *a priori*“ (ib. Z. 25). Bis jetzt liegt das „Kennzeichen“ oder „Merkmal“ immer nur noch im Anspruch auf diese Art von „Notwendigkeit“ und „Allgemeinheit“. Es findet sich aber noch ein anderes „Kennzeichen“ für dieselbe: „da zeigt diese auf einen besonderen Erkenntnisquell, nämlich ein Vermögen des Erkenntnisses *a priori*“ (S. 49, Z. 23). Der „besondere Erkenntnisquell“ wird sich mit jenem „Ursprung“ decken, der vom „Anfang“ unterschieden wurde.

Jetzt verläuft die weitere Auseinandersetzung, der Überschrift gemäß, in dem Nachweis des Satzes, daß wir „im Besitze“ solcher Erkenntnisse *a priori* seien. Als „Beispiel aus Wissenschaften“ (S. 50, Z. 4) werden die Sätze der Mathematik genannt; und für den „gemeinsten Ver-

standesgebrauch“ auf den Begriff einer „Ursache“ hingewiesen, wobei sogleich „Hume“ abgefertigt wird; als ob nicht dennoch immerfort die Auseinandersetzung mit ihm aufrecht erhalten bleiben müßte. Auch auf andere Begriffe wird hingewiesen, deren „Ursprung *a priori*“ gelten müsse, insbesondere auf den „Raum“. So enthalte auch der Begriff eines „Objekts“ den Begriff der „Substanz“, wozu die Parenthese sagt: „(obgleich dieser Begriff mehr Bestimmung enthält, als der eines Objekts überhaupt)“ (ib. Z. 42). Das ist ein Satz, der besser hier nicht stände; denn es läßt sich hier noch nicht verstehen, also auch nicht erläutern, was der Begriff der Substanz „mehr enthalte“, außer dem Begriffe eines „Objekts überhaupt“. Der Autor konnte offenbar der Versuchung nicht widerstehen, auf die Fülle von Apriorität hinzuweisen, welche allein schon der Begriff eines „Gegenstandes“ enthalte. Aus dieser Versuchung erklärt sich auch ein anderer Vorstoß in diesem Zusammenhange: in den Sätzen „Auch könnte man“ bis „gelten lassen kann“ (ib. Z. 18). Es ist, als ob Kant des trockenen Magistertones plötzlich überdrüssig geworden, und mit seinem ganzen Geschütz darein gefahren wäre. Wozu überhaupt die Beispiele? Die „Möglichkeit der Erfahrung selbst“ steht ja dabei auf dem Spiele. „Denn wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären“ (ib. Z. 24). Also die „Erfahrung“ soll selbst „Gewißheit“ haben. Gewißheit aber muß doch wohl mit Notwendigkeit und Allgemeinheit gleichwertig sein. Die Erfahrung selbst muß mithin den Wert eines *a priori* erlangen! So entsteht das Problem der „Möglichkeit der Erfahrung“. Dies aber ist nichts anderes als der Inhalt des ersten Teils der Metaphysik oder der Kritik.

Unter der dritten Überschrift geht die Disposition zu dem zweiten Teile der Metaphysik über. Gewisse Erkenntnisse verlassen sogar „das Feld aller möglichen Erfahrungen“, und diese halten wir „der Wichtigkeit nach für weit vorzüglicher und ihre Endabsicht für viel erhabener, als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann“ (S. 52, Z. 15). Jetzt kommt eine Einschiebung der zweiten Ausgabe: „diese unver-

meidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heißt Metaphysik." Es wäre besser gewesen, wenn Kant hier gemäß der zweiten Vorrede gesagt hätte: bildet den zweiten Teil der Metaphysik. Es läßt sich jedoch verstehen, daß er hier nicht sowohl an seine Metaphysik denken wollte, als vielmehr an die übliche, die so „heißt". Um so wichtiger und einleuchtender ist aber demnach die Bestimmung dieser Metaphysik durch und ihre Einschränkung auf die Auflösung der „Aufgaben", als welche Gott, Freiheit und Unsterblichkeit hier wieder bezeichnet werden. Sie sind die „Dinge an sich" der Metaphysik. Sie sind hiernach aber zugleich die „Aufgaben", deren „Auflösung" den Inhalt der Metaphysik bildet.

Jetzt folgen Betrachtungen, wie es geschehen sein könne, daß man den „Boden der Erfahrung" (S. 52, Z. 33) verlassen und in jener Metaphysik ein „Gebäude errichten" konnte, „ohne der Grundlegung desselben" sich versichert zu haben. Zunächst wird dabei auf die „Mathematik" verwiesen, als auf „ein glänzendes Beispiel, wie weit wir es unabhängig von der Erfahrung in der Erkenntnis bringen können" (S. 53, Z. 26). Der Umstand aber, daß die Mathematik ihre Gegenstände „in der Anschauung darstellt", werde übersehen, „weil gedachte Anschauung selbst *a priori* gegeben werden kann". „Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raume noch viel besser gelingen werde". Jetzt beruft sich Kant zum ersten Male auf „Platon", der „auf den Flügeln der Ideen in den leeren Raum des reinen Verstandes" sich gewagt habe. An anderen Stellen weiß er diesen „leeren Raum" des reinen Platonischen Verstandes triftig zu füllen, ja sogar als eine neue Welt zu bestimmen und wieder zu entdecken (vgl. den Abschnitt „von den Ideen überhaupt" S. 327). Dennoch hat die Anführung hier ihren guten historischen Sinn. Denn wie Plato von Anfang an mißverstanden wurde, hat man, wie in einem leeren Raume, sich auf seinem Grund und Boden angebaut. Und im Hinblick auf diese Bauten im Flug-

sand spinnt der Autor seine Disposition weiter. Dabei seien nur „Zergliederungen der Begriffe“ entstanden, eine „Menge von Erkenntnissen, die, ob sie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desjenigen sind, was in unseren Begriffen (wiewohl noch auf verworrene Art) schon gedacht worden, doch wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleichgeschätzt werden, wiewohl sie der Materie oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, sondern nur auseinandersetzen“ (S. 54, Z. 24). Daraus entstand das „Erschleichen“ (ib. Z. 35) für andere Erkenntnisse, die eines anderen Rechtsgrundes bedürfen. Es entstehen „unter dieser Vorspiegelung Behauptungen von ganz anderer Art“, bei der „ganz fremde“ Begriffe hinzugetan werden.

Sinn des Unterschiedes zwischen analytischen und synthetischen Urteilen.

Der Zusammenhang führte auf die Unterscheidung von „Erläuterungen“ und „Erweiterungen“, um das bisherige Ausbleiben der Kritik zu erklären. Der letzte Satz unter der vorigen Überschrift lautet: „ich will daher gleich anfangs von dem Unterschiede dieser zwiefachen Erkenntnisart handeln“ (S. 55, Z. 4). Um eine „zwiefache Erkenntnisart“ handelt es sich; sie ergibt die zwiefache Metaphysik; nicht aber etwa handelt es sich hierbei um eine Unterscheidung an den Urteilen im Sinne einer formalen Logik. Schon der bisherige Zusammenhang sollte den Sinn dieses Unterschiedes erraten lassen. Die „Erläuterung“, wie die „Erweiterung“ waren schon genannt, und wenn jetzt die „analytischen Urteile“ als „Erläuterungs-“, die synthetischen als „Erweiterungsurteile“ bezeichnet werden, so sind die Karten genugsam aufgedeckt, und man sollte dem Autor nur mit dem Interesse zuschauen, wie er unter geschicktem Vorbehalt die Instruktion seines Problems durchführt. Was er im Sinne hat, das merkt man schon, aber es soll ordnungsmäßig zur Verhandlung gebracht werden. Er verrät sich schon sogleich wieder, wenn er die „Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt“ (S. 55, Z. 20) in dem analytischen Urteil auf „Identität“ begründet; denn das bedeutet: auf den Satz der Identität

oder des Widerspruchs; wobei der Gedanke entsteht, daß dieser Grundsatz der Logik nicht zugleich ein solcher der Metaphysik sein möchte.

Noch ein anderes Bedenken erhöht die Schwierigkeit dieser Einführung: Welche Beispiele sind dabei brauchbar? Das allgemeinste Beispiel des Körpers ist schon zweideutig: denn der Körper ist ein Begriff der Erfahrung, der Physik, oder auch nur der Geometrie. Daher ist schon das Beispiel: „alle Körper sind ausgedehnt" (S. 56, Z. 1) irreführend. Ich darf dabei nicht an den geometrischen Körper denken, sondern gleichsam an die für die Einbildung des Denkens selbst unausweichliche Verbindung mit der Ausdehnung. Dagegen ist das Urteil: „alle Körper sind schwer" (ib. Z. 10); sogleich auf die Erfahrung, auf die Physik bezogen. Kant hat in späteren Darlegungen die Beispiele verbessert (Entgegnungen auf die Angriffe von Eberhard, und in den Niederschriften zur Preisarbeit „über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf"); indessen bringt die Klassifikation der Wissenschaften und Erkenntnisse mit Rücksicht auf das synthetische Merkmal, durch welche die zweite Auflage ausgezeichnet ist, die allein zutreffenden Beispiele.

Die erste Ausgabe war nun so fortgefahren, daß das synthetische Urteil „noch etwas anderes (X) haben müsse, worauf sich der Verstand stützt" (S. 57, Anm.). Und nun heißt es weiter: dieses „X ist die vollständige Erfahrung von dem Gegenstande." Ich erweitere meine Erkenntnis, „indem ich auf die Erfahrung zurücksehe", in welcher ich die Schwere mit den anderen Merkmalen des Körpers „jederzeit verknüpft" finde. „Es ist also die Erfahrung jenes X, . . worauf sich die Möglichkeit der Synthesis gründet" (S. 56, Z. 16). Die zweite Ausgabe hat dieses Ausspielen der „Erfahrung" noch deutlicher gemacht. „Erfahrungsurteile als solche sind insgesamt synthetisch" (S. 56, Z. 15). Die Spitze kehrt sich gegen die analytischen Urteile, denen diese Instanz eben abgeht. Hier wird ausdrücklich der „Satz des Widerspruchs" aufgerufen. (S. 56, Z. 24). Im Urteil von der Schwere dagegen bezeichnet der Körper „einen Gegenstand der Erfahruug durch einen Teil derselben". Beide Begriffe sind daher „Teile eines Ganzen, nämlich der Erfahrung" (S. 57, Z. 13).

Was darüber hinaus noch von der Erfahrung gesagt wird, ist Vorwegnahme der Lösung, die wir daher vermeiden. Das „Zurücksehen“ (S. 57, Z. 4) ist geblieben. Und doch ist auch so noch nicht alle Zweideutigkeit gehoben.

Wie nämlich das analytische Urteil die zwiefache Bedeutung hat, ein Erläuterungsurteil und ein identisches zu sein, während doch nur die erstere Bedeutung dem Sinne der Unterscheidung entspricht, so entsteht eine ähnliche Zweideutigkeit auch für das synthetische Urteil. Denn wenn es das Erfahrungsurteil ist, so hat dieses ja eine doppelte Bedeutung: die der Erfahrung, als Wissenschaft, daneben aber die populäre der empirischen Sammlung der Wahrnehmungen. Offenbar operiert die Darstellung bisher mit dieser empirischen Synthesis. Auf diese aber kommt es nicht an. Der erste Teil der Metaphysik soll gegen Hume den „sichern Gang der Wissenschaft“ erweisen. Es muß also bei den synthetischen Urteilen sich um solche handeln, denen der definierte Wert *a priori* mit Recht zusteht. In dieser Gedankenrichtung geht die Auseinandersetzung weiter: „aber bei synthetischen Urteilen *a priori* fehlt dieses Hilfsmittel ganz und gar.“ „Was ist das, worauf ich mich stütze, und wodurch die Synthesis möglich wird?“ (S. 58, Z. 1). Ich habe hier nicht „den Vorteil, mich im Felde der Erfahrung danach umzusehen“. In diesem populären Sinne wird jetzt die Erfahrung genommen. Und doch handelt es sich um den Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. „Aber der Begriff einer Ursache liegt ganz außer jenen Begriffen und zeigt etwas von dem, was geschieht, Verschiedenes an“ (ib. Z. 11). „Was ist hier das Unbekannte = X, worauf sich der Verstand stützt?“ (ib. Z. 20). Wiederum heißt es darauf: „Erfahrung kann es nicht sein“; aber nicht wegen des zunächst angeführten Grundes, obwohl der „Ausdruck der Notwendigkeit“ einen wichtigen Fingerzeig enthält; sondern weil die eigentliche Antwort lauten wird: eine andere Erfahrung wird sich auftun. Und auf dieser neuen Erfahrung „beruht die ganze Endabsicht unserer spekulativen Erkenntnis *a priori*“ (S. 59, Z. 2). Gegenüber der „Endabsicht“, welche (oben S. 10, Z. 34) für „viel erhabener“ bezeichnet worden war, wird jetzt die Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis als „die ganze Endabsicht“ der spekulativen Vernunft bezeichnet;

und es erhebt sich so ein Unterschied zwischen „spekulativer“ und praktischer Erkenntnis.

Die erste Ausgabe war nun so fortgefahren: „Es liegt also hier ein gewisses Geheimnis verborgen“ (S. 59, Anm. b). Darauf eine historische Anmerkung: daß „den Alten nicht eingefallen“ sei, diese Frage aufzuwerfen usw. An die Stelle des „Geheimnisses“ und der bloßen Bezeichnung seines Aufschlusses bringt die zweite Ausgabe die methodische Entfaltung des Problems. Schon die Überschrift ist bedeutungsvoll: „In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urteile *a priori* als Prinzipien enthalten.“ Jetzt sehen wir deutlich, worauf es bei den synthetischen Urteilen eigentlich und vornehmlich ankommt: sie sollen als „Prinzipien der theoretischen Wissenschaften“ möglich werden. Nicht um die Sätze schlechthin handelt es sich, sondern um die Grundsätze, um die Prinzipien. So ist auch die Explikation, die nun folgt, zu verstehen. „1. Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch.“ Es handelt sich dabei um die „Grundsätze“ (S. 59, Z. 21); nicht um die Lehrsätze, die als „Schlüsse alle nach dem Satze des Widerspruchs fortgehen.“ Die fernere Darlegung hat sich nicht streng an diesen Grundgedanken der Überschrift gehalten. Der Irrtum, auf den hingewiesen wird, „daß auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt würden“, wird ja eben durch die Unterscheidung widerlegt, daß die „Schlüsse“ nach dem Satze des Widerspruchs „eingesehen“ werden; „aber nur so, daß ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird“ (S. 60, Z. 1). Diese vorausgesetzten Sätze sind die „Prinzipien“, die Axiome. Wenn daher hier mit dem Beispiel $7 + 5 = 12$ operiert wird, so ist das zwar richtig, aber es trifft die Hauptsache nicht, und es konnte daher auch nur durch eine Vorwegnahme begründet werden, nämlich durch den Hinweis auf die „Anschauung“, von der wir aber noch Nichts wissen sollten, da sie erst später ein großes Problem wird, jetzt daher nur populär angenommen werden kann. Daher korrigiert Kant auch dieses Beispiel später, indem er es als einen „einzelnen Satz“ und als eine „Zahlformel“ bezeichnet, denen er die „Allgemeinheit“ abspricht (S. 204). Aus diesem Gesichtspunkte erledigt sich alles Interesse

an diesem Beispiel. Nicht der einzelne arithmetische Satz steht hier in Frage, sondern vielmehr der Grundsatz, der bei jedem Lehrsatz vorausgesetzt sein muß. Ebenso steht es mit der Geometrie. Es handelt sich darum auch bei ihr, daß nicht „irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch" sei (S. 61, Z. 14). Und nicht auf die „Anschauung" sollte dabei hingewiesen sein, als vielmehr, wie vorhin bemerkt, auf den „Grundsatz der Axiome der Anschauung" (vgl. S. 202).

Bei dem zweiten disponierenden Beispiel hat der Autor diese Vorsicht nicht verletzt. „2. Naturwissenschaft (Physica) enthält synthetische Urteile *a priori* als Prinzipien in sich" (S. 62, Z. 13). Hier werden nicht die Sätze, die „Urteile", sondern die „Prinzipien" für den Wert des Synthetischen in Anspruch genommen. Und es sind die Prinzipien der „Beharrlichkeit" und der Gleichheit von „Wirkung und Gegenwirkung", welche hier angeführt werden, „und so in den übrigen Sätzen des reinen Teils der Naturwissenschaft" (ib. Z. 29). So schließt diese Nummer. Die synthetischen Urteile sind daher ihrem eigentlichen Sinne nach die synthetischen Prinzipien der Mathematik und der Physik.

Wie steht es nun aber mit der Metaphysik inbezug auf ihren zweiten Teil, wie die zweite Vorrede so glücklich unterschieden hatte? „3. In der Metaphysik sollen synthetische Urteile *a priori* enthalten sein." Dazu müssen wir uns „solcher Grundsätze bedienen" (S. 63, Z. 6). „Und so besteht Metaphysik wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen *a priori*." „Ihrem Zwecke nach", das soll offenbar heißen: „ihrer „Endabsicht" nach. Diese aber kennen wir bereits als zusammenfallend mit der Ethik. Es ist an dieser Stelle nur darauf abgesehen, auch für die Metaphysik in ihrem zweiten Teile das Problem des Synthetischen aufzustellen. Ungenau ist übrigens der hier gebrauchte Ausdruck von der Metaphysik, als einer „durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrlichen Wissenschaft." Was bedeutet diese Natur? Ist diese „Natur der Vernunft" vereinbart mit der „Erkenntnis der Natur"? Auf diese Vereinigung, trotz der Unterscheidung, mußte es Kant ankommen; denn die Metaphysik sollte zwei Teile erhalten.

Der Begriff der „Aufgabe“ hat sich auch hier bewährt. „Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft“ heißt die Überschrift dieser neuen Zutat der zweiten Ausgabe. Und immerfort wiederholt sich das Wort „Aufgabe“. „Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: „Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich?“ (S. 63, Z. 23). Wiederum wird auf „Hume“ Rücksicht genommen; aber er habe die Aufgabe „nicht bestimmt genug und in ihrer Allgemeinheit“ gedacht. Jetzt tritt die Spezifikation der „Aufgabe“ in den Fragen ein: „Wie ist reine Mathematik möglich?“ „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?“ Nur wie sie möglich seien, ist von diesen Wissenschaften zu fragen, „denn daß sie möglich sein müssen, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen“ (S. 64, Z. 28).

Wie wird nun die Frage für die Metaphysik zu stellen sein? Ihr bisheriger schlechter Fortgang könnte an ihrer Möglichkeit, weil auch an ihrer Wirklichkeit, zweifeln lassen. Wiederum tritt die „Naturanlage (*metaphysica naturalis*)“ ein, und es lautet zunächst die Frage: „Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?“ Die „Natur der allgemeinen Menschenvernunft“ hat jedoch „Widersprüche“ ergeben, und zwar „unvermeidliche“, die daher bei der „bloßen Naturanlage zur Metaphysik, d. i. dem reinen Vernunftvermögen selbst“ es nicht bewenden zu lassen nötigen. Der reinen Vernunft müssen vielmehr „bestimmte und sichere Schranken“ gesetzt werden.

Und so lautet die letzte Frage: „wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“ Diese Frage betrifft den zweiten Teil der Metaphysik. Und es läßt sich von ihr aus verstehen, daß sie nicht für den ersten Teil gestellt wurde; denn dort würde sie lauten müssen: wie ist Metaphysik als Wissenschaft von der Wissenschaft möglich? Dort also kommt die Kritik von der Wissenschaft her; hier aber heißt es: „die Kritik der Vernunft führt also zuletzt notwendig zur Wissenschaft“ (S. 66, Z. 1). Auch die Ethik, die Metaphysik als Ethik, soll als Wissenschaft gelten dürfen. Sie hat es als solche Wissenschaft „bloß mit sich selbst, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schoße entspringen und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterschieden sind, son-

dern durch ihre eigene vorgelegt sind, zu tun" (S. 66, Z. 9). Wiederum sind es die „Aufgaben", die von der „Natur der Dinge", von den „Objekten der Vernunft" unterschieden werden.

Abschnitt VII

überträgt in der Überschrift die „Idee und Einteilung einer besonderen Wissenschaft" auf den „Namen einer Kritik der reinen Vernunft". Die Bestimmung aber erfolgt nicht im letzten Grunde durch die Begriffe „Vernunft" und „rein"; auch nicht durch die Unterscheidung der „Kritik" vom „Organon" und „System" und überhaupt von der „Doktrin"; sondern vermittelst desjenigen Terminus, welcher die gesamte Philosophie Kants charakterisiert: des Begriffs „transscendental".

Es ist nun aber wiederum bemerkenswert, wie dieser Begriff, der doch unzweifelhaft das Zentrum des Ganzen bildet, hier eingeführt wird. „Ich nenne alle Erkenntnis transscendental" (S. 68, Z. 7) usw. Man sieht, daß Kant das Gefühl und die Absicht hatte, auf seine Veränderung dieses Begriffes den Leser aufmerksam zu machen. Nicht wie der Terminus gemeinhin genommen wird, soll er hier gelten. Und ohne Überleitung tritt dieser Satz, der das neue Fundament legt, ein. Und noch ein Anderes ist zu bemerken: die Definition dieses fundamentalsten Begriffes hat die zweite Ausgabe verändert. In der ersten Ausgabe hatte sie gelautet: „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unseren Begriffen *a priori* von Gegenständen überhaupt beschäftigt" (S. 68, Anm. b). Freilich muß die Erkenntnis auf Gegenstände gehen; sie wäre sonst nicht synthetische Erkenntnis; aber sofern diese Gegenstände als solche der Wissenschaft gelten sollen, müssen sie in synthetischen Erkenntnissen *a priori* enthalten sein, also vermöge der „Begriffe *a priori*", durch welche, als „Prinzipien", Erkenntnisse und Gegenstände erzeugt werden, zur Erkenntnis kommen. Die Definition ist mithin richtig, aber unwillkürlich mußten wir, um sie vor Mißverstand zu schützen, die zweite Vorrede zu Hilfe nehmen: daß die Gegenstände sich nach der Erkenntnis richten müssen, welche sie durch Hineinlegen und Drehen erst hervorzubringen hat.

In diesem Sinne mußte nun auch diese zentrale Definition verändert werden: „sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“ (ib. Z. 7). Das Wort „überhaupt“ gehört zu Gegenständen, wie auch in der ersten Fassung. Wir werden später sehen, was der Begriff vom „Gegenstande überhaupt“ bedeutet. Zunächst ist hier das Verhältnis der „Erkenntnisart“ zur „Erkenntnis“ zu beachten. Die „transszendentale Erkenntnis“ beschäftigt sich mit unserer „Erkenntnisart“. Diese unsere Erkenntnisart ist nichts anderes als die Wissenschaft, die Mathematik und die Physik. Auf sie richtet sich die „transscendentale Erkenntnis“: „sofern diese *a priori* möglich sein soll.“ Wir sehen deutlich, es handelt sich um dieselben Fragen, die vorher formuliert waren. Mathematik und Physik sind synthetische Erkenntnisse *a priori* von Gegenständen: wie sind sie möglich? Von ihrer Wirklichkeit geht die transscendentale Erkenntnis aus, fragt aber daraufhin nach ihrer Möglichkeit.

Es kann daher von einem dogmatischen Ausgang verständigerweise nicht geredet werden, sondern vielmehr allein von der historischen Voraussetzung eines „sicheren“, oder wie es anderwärts bestimmter heißt, eines „stetigen Ganges der Wissenschaften“. Das also ist der sonnenklare Sinn dieser methodischen Definition. Freilich geht diese Methodik auf die Gegenstände aus; wie könnte man daran zweifeln, wo doch von vornherein an Mathematik und Physik die Orientierung genommen wird. Aber die Gegenstände sind nicht etwa als „Dinge an sich“ gegeben, sondern sie sind Gegenstände der Erkenntnis, der Erfahrung, und zwar dieser als Wissenschaft, welcher überall „Prinzipien der Synthesis *a priori*“ zu grunde liegen, zu grunde gelegt oder „hineingedacht“ werden. Daher ist die „Idee einer besonderen Wissenschaft“, einer Kritik, als einer „transscendentalen Kritik“ (ib. Z. 27) notwendig, welche nach der Möglichkeit dieser Wirklichkeiten fragt.

Bei der weiteren Auseinandersetzung über das Verhältnis der „Kritik“ zur „Transscendental-Philosophie“ ist besonders wichtig die Abscheidung der „obersten Grundsätze der Moralität“ (S. 70, Z. 30), weil sie die „Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen“ mitbe-

rücksichtigen müssen. Die „Transscendental-Philosophie“ ist eine „Weltweisheit der reinen bloß spekulativen Vernunft“ (S. 71, Z. 2). „Spekulativ“ wird hier, wie auch sonst, unterschieden von „Praktisch“. Dabei ist die Einsicht schon vorhanden, daß die Grundbegriffe der Ethik „Erkenntnisse *a priori* sind“ (S. 70, Z. 32). Indessen „gehören sie doch nicht in die Transscendental-Philosophie“. So scharf und schroff methodisch ist hier diese auf die Metaphysik des ersten Teils gerichtet und eingeschränkt.

Die „Einleitung“ ist damit abgeschlossen. Sie hat jedoch noch einen auffälligen Zusatz, der auch ganz unvermittelt an die „Einteilung“ dieser Kritik in „Elementar-Lehre“ und „Methoden-Lehre“ angefügt ist. „Nur soviel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand“ (S. 71, Z. 14). Warum in aller Welt ist diese „Vorerinnerung“ nötig? Es folgt ja unmittelbar die Lehre von der Sinnlichkeit. „Sofern nun die Sinnlichkeit Vorstellungen *a priori* enthalten sollte, welche die Bedingungen ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden, so würde sie zur Transscendental-Philosophie gehören“. Das also ist der Grund dieser „Vorerinnerung“: die Besorgnis darüber, daß die Sinnlichkeit als eine Erkenntnis *a priori* angenommen wird. Die Einleitung klingt daher in dieselbe Stimmung aus, von welcher sie inspiriert wurde: daß alle Erkennt- „ohne Zweifel mit der Erfahrung anfange“. Jetzt aber ist die zweifellose Selbstverständlichkeit von größerem Umfang geworden: auch der „Ursprung“, nicht nur der „Anfang“ ist in der Sinnlichkeit zu suchen. Das bedurfte für Kant einer besonderen Vorbemerkung. Hier war es aber nicht angebracht, sich auf ein *procul dubio* zu berufen; denn so hat es der Sensualismus nicht gemeint.

Daher war es vielmehr angemessen, noch eine neue Vermutung einzuschalten. Die zwei Stämme entspringen „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel“. Wenn die Wurzel uns „unbekannt“ ist, warum wird sie dennoch als eine „gemeinschaftliche“ vermutet? Und warum ist diese Vermutung als „Vorerinnerung“ nötig? Es wäre ungeschickt, darauf schon jetzt die Antwort versuchen zu wollen.

Die Frage muß uns das ganze Werk hindurch begleiten. Nur der letzte Satz bedarf noch der Erwägung. „Die transszendentale Sinnenlehre würde zum ersten Teile der Elementar-Wissenschaft gehören müssen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenstände der menschlichen Erkenntniss gegeben werden, denjenigen vorgehen, unter welchen selbige gedacht werden." Die Bedingungen der reinen Sinnlichkeit gehen also denen des reinen Verstandes vor; sollen sie etwa deswegen aus der „gemeinschaftlichen Wurzel" entspringen? Soviel scheint aus dieser Vermutung geschlossen werden zu müssen, daß das „Gegebenwerden" dem „Gedachtwerden" transscendental, methodisch gleichmäßige Bedeutung haben muß, sofern es in der „Wurzel" ihm verwandt ist. Und auch das „Vorgehen" kann an dieser methodischen Gleichmäßigkeit nichts ändern dürfen.

Die transscendentale Aesthetik.

Zwei Gesichtspunkte leiten den Autor; sie vereinigen sich in dem Begriffe des synthetischen Urteils *a priori*. Dieses betrifft die Gegenstände der wissenschaftlichen Erfahrung; der Begriff *a priori* weist auf das Hineindenken und -legen hin, durch welches sich die wissenschaftliche Erfahrung ihre Gegenstände hervorbringt. Zur transscendentalen Erkenntnis gehören beide Erfordernisse: der Gegenstand und seine reine Hervorbringung. Jetzt soll nun jenes Hineinlegen, das doch nur ein Gleichnisausdruck ist, zur methodischen Bestimmung gelangen. Wir wissen, auf welche Wissenschaft, als auf eine Wirklichkeit, die Kritik in erster Linie gerichtet ist: es ist die Mathematik. In ihr wird also die Sinnlichkeit sich vollziehen müssen, welche als einer der „zwei Stämme" der Erkenntnis angenommen wurde. Die methodische Operation, in welcher die Sinnlichkeit der Mathematik sich vollzieht, heißt „Anschauung".

Diesen Ausdruck rezipiert Kant, obwohl er hier den lateinischen Ausdruck „*intuitus*" nicht in Klammer hinzusetzt. Diese Rezeption ist bedenklich. Denn die Anschauung bedeutet schon bei Platon sowohl die reine, wie die empirische. Ebenso steht auch bei Descartes *Intuitus purus* neben *Sensus* und *Imaginatio*. Für Kant

muß es nur auf die Anschauung *a priori*, auf die reine Anschauung ankommen, weil sie allein das Mittel und die Bedingung der synthetischen Erkenntnis *a priori* sein kann. Unsern Autor aber treibt, wie wir aus dem ersten Satze ersehen mußten, noch der andere Gesichtspunkt: mit dem Standpunkt der Erfahrung im populären Sinne des Wortes, sich von vornherein ins Einvernehmen zu setzen. Anstatt daher mit dem Absatze zu beginnen: „Ich nenne alle Vorstellungen rein, in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird". (S. 76, Z. 13), und darauf hin die reine Anschauung zu bestimmen, beginnt er vielmehr mit der populären, der empirischen Anschauung und mit der Empfindung. Er muß sich daher bemühen, eine anfängliche Bestimmung der Anschauung zu versuchen, durch welche ihre Vereinbarung mit der reinen herstellbar werden kann. Diesen Begriff bildet die „unmittelbare Beziehung auf Gegenstände", „worauf alles Denken als Mittel abzweckt" (S. 75, Z. 5). Das Denken ist also ein Mittel; die Anschauung dagegen „unmittelbar". Wenn nun aber die reine Anschauung als das methodische Mittel der Mathematik sich herausstellen sollte, so würde sie, als ein Mittel, nicht unmittelbar sein können.

Mit dieser Unmittelbarkeit der gemeinen, der „empirischen" Anschauung hängt der Begriff zusammen, welcher Sinnlichkeit und Denken unterscheidet: der Begriff „gegeben". Gegeben heißt: unmittelbar „gegeben"; nicht durch das Mittel des Denkens gedacht. Die unmittelbare Beziehung der Erkenntnis auf ihr Ziel, den Gegenstand, diese soll der Begriff „gegeben" bezeichnen. Mithin ist diese Beziehung gegeben: nicht eigentlich der Gegenstand ist an sich gegeben. Für die Erkenntnis ist der Gegenstand gegeben: nicht etwa ohne sie. Alle Erkenntnis muß ja aber den Gegenstand durch Hineinlegen erst hervorbringen; auch „gegeben" also kann der Gegenstand der Erkenntnis nur als hineingegeben zu denken sein.

Aber die Kondeszendenz zum Empirismus und Sensualismus treibt den Autor noch zu ferneren Anpassungen. Das Gegebensein „ist wiederum uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere" (ib. Z. 11). „Uns Menschen wenigstens" ist eine

Hinzufügung der 2. Ausg. Was kommt es darauf an? Sind etwa Copernicus, Galilei und die anderen Aprioristen nur „wir Menschen“? Es ist aber eben die Rücksicht auf den allgemein menschlichen, den psychologischen Sensualismus, den Kant mit in sein Interesse hineinziehen will. So wird die Schwierigkeit, welche im „Gegebenen“ liegt, durch das „Affizieren“ verstärkt. Es scheint ein unausgleichbarer Gegensatz zwischen Hineinlegen und Affizieren zu bestehen; aber ein solcher darf ja nicht Bestand haben; sonst wäre das ganze methodische Unternehmen planlos. Es kann also höchstens nur eine Ungenauigkeit der Ausdrucksweise in der Einfädelung des Problems anzunehmen sein. Der Fortgang wird uns überzeugen, daß auch die Ungenauigkeit korrigiert wird. Affizieren bedeutet nur die unmittelbare Beziehung der Erkenntnis auf den Gegenstand, als auf einen gegebenen, mithin als einen affizierenden. Das Hineinlegen und Zugrundelegen muß in dieser unmittelbaren Beziehung immer mit enthalten sein, sofern die Anschauung als eine reine bestimmbar werden soll.

Über die Sinnlichkeit hinaus, die doch als eine reine qualifizierbar werden soll, vielmehr in das Unreine der Sinnlichkeit hinein muß die Distinktion ferner auch die Empfindung ergreifen. Bei aller Anschauung und aller Sinnlichkeit handelt es sich um das Affizieren. Aber „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung“ (ib. Z. 25). Die Empfindung ist durch diese Bezugnahme auf das Affizieren bestimmt. „Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen zu bekommen, durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, heißt Sinnlichkeit“ (S. 75, Z. 14). Die Sinnlichkeit wird durch die „Art“ des Affizierens bestimmt; die Empfindung dagegen durch dieses selbst. Wenn das Gegebensein durchaus auf Affiziertwerden beruhen und in ihm gegründet sein soll, so heißt die Anschauung Empfindung. Diese Art von Anschauung heißt „empirisch.“

Man sollte nun denken, daß diese Erkenntnisweise vorerst ganz zurücktreten müsse; so wird es sich auch verhalten. Aber die allgemeine Rücksicht seiner monologischen Stimmung hat den Autor auch hier einen

schwierigen Schritt weiter getrieben. „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung“ (ib. Z. 29). Die „Erscheinung“ also ist „unbestimmt“. Wenn nun aber anders der Gegenstand bestimmt werden muß, heißt er dann etwa nicht mehr Erscheinung? Und heißt er dann etwa Ding an sich? Wie wir bereits wissen, daß er so nicht wird heißen dürfen — denn er muß Gegenstand der Erkenntnis sein — so werden wir sehen, daß er vielmehr den Namen der Erscheinung beibehält. Wir müssen vorerst also vermuten, daß die Zuweisung der Erscheinung an die Empfindung mit jener Kaptation des Sensualismus zusammenhängen könnte, bei welcher die mögliche Überführung desselben zum Apriorismus mitgedacht worden sein mag.

Der Terminus Erscheinung ist ebenfalls rezipiert; er ist von Platon gebraucht, und von Leibniz in Schutz genommen. Dieses Schoßkind des Idealismus nimmt Kant auf, um sein Hineinlegen daran zu betätigen. Die Erscheinung bleibt nicht lediglich der „unbestimmte“, empirische Gegenstand der Empfindung. „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben“ (S. 76, Z. 1). Schon jetzt sehen wir, daß die Erscheinung nicht lediglich unbestimmt und der Empfindung überantwortet bleiben kann; denn alsdann wäre sie nur „Materie“. „Dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung.“ Also gibt es eine Form der Erscheinung, welche die „Ordnung“ der Erscheinung vollzieht, also Bestimmung in sie hineinbringt.

Der Ausdruck ist sehr gewunden. Warum lautet er nicht: durch welches das Mannigfaltige geordnet wird? Warum: „welches macht“, daß es „geordnet werden kann“? Die Form ist also an sich noch nicht die Ordnung, sondern die Bedingung zu derselben. Wo aber liegt diese Bedingung? In der Erscheinung; als die „Form“ der Erscheinung. Und nicht in der Materie derselben. Also nicht in der Empfindung. Worauf also, wenn nicht auf Empfindung, gründet sich die Form der Erscheinung, durch welche ihre „Ordnung in gewissen Verhältnissen“, mithin ihre Bestimmtheit bedingt ist? Die

Entwicklung geht dahin weiter, daß die Form „im Gemüte *a priori* bereit liege, und daher abgesondert von aller Empfindung könne betrachtet werden“ (S. 76, Z. 10). Zunächst muß man fragen: die Form ist ja die Form der Erscheinung; wie kann sie da „im Gemüte bereit liegen“? Liegt etwa auch die Erscheinung wegen dieser ihrer Form im Gemüte? Und was heißt überhaupt: im Gemüte *a priori* bereit liegen? Der ungenaue Sinn des *a priori* darf uns nicht mehr beirren; wir verstehen das *a priori* jetzt schon in seiner methodischen Klarheit, wie sie bei Copernicus und Galilei einleuchtet. Damit haben wir den Schlüssel für jene von Kant rezipierten Ausdrücke, denen er jedoch durch seine transscendentale Methode einen neuen Sinn gibt.

„Im Gemüte“ liegt die Form insoweit, als die wissenschaftliche Methodik die allgemeine menschliche Wahrnehmung zwar korrigiert, zugleich aber bestätigt. Nicht schlechthin im Gemüte liegt die Form der Erscheinung, sondern vielmehr nur so weit, als das Gemüt des *a priori* mächtig wird. Aber auch in der Erscheinung an sich, die dann vielmehr ein Ding an sich wäre, liegt die Form nicht; sondern nur darin vollzieht sie sich, daß das apriorische „Gemüt“ sie in die Dinge hineinlegt, und dadurch an der Materie der Erscheinung die Form derselben hervorbringt.

Nachdem so Materie und Form an der Erscheinung geschieden sind, kann nun auch die methodische Bedeutung der Form zum Ausdruck gebracht werden, das will sagen der Unterschied zwischen Empfindung und reiner Anschauung. Die Form ist ebenso in der Erscheinung, wie im Gemüte, weil sie die methodische Tätigkeit des Hineinlegens ausübt. „Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüte *a priori* angetroffen werden . . . Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selbst reine Anschauung heißen“ (ib. Z. 15). Darauf kommt es an, daß die Form als „reine Anschauung“ sich betätigt und sich bewährt. Das „Bereitliegen“ und „Angetroffenwerden“ wird besser bestimmt dadurch, daß das *a priori* „als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet“ (ib. Z. 29). Hier sieht man, daß die Tätigkeit in der Form gedacht war.

Daher heißen diese Formen auch „Prinzipien der Sinnlichkeit“ (ib. Z. 31) oder „Prinzipien der Erkenntnis *a priori*“ (S. 77, Z. 15). Und die Wissenschaft von ihnen „nenne ich die transscendentale Aesthetik“. Die Anmerkung über den Gebrauch des Wortes Aesthetik bei den „Deutschen“ ist sehr interessant, weil sie zeigt, daß das Problem der „ästhetischen Urteilskraft“ dem Kritiker noch nicht aufgegangen war.

Von dem Raume.

Die Erörterung über den Raum beginnt nicht mit ihm, sondern mit der Zeit. Das muß auffallen. Indem der „äußere Sinn“ genannt wird, tritt sogleich der „innere Sinn“ hinzu. Raum und Zeit gehören also zusammen. Der Raum kann „als etwas in uns“ „nicht angeschaut werden“ (S. 78, Z. 19), dazu bedarf er vielmehr der Zeit. Wie könnte aber das Äußere vor dem Innern vorhergehen? Der Raum stellt die Dinge „als außer uns“ vor; mithin muß das „wir“, das Innere die Vorbedingung bilden. Warum geht nun die Zeit nicht dem Raume vorher?

Die Frage dringt in die innere Entwicklung dieser Methodik ein. Die zweite Ausgabe unterscheidet zwei Arten der „Erörterung“ des Begriffes vom Raume, wie von der Zeit. Die erste Art ist die „metaphysische“, welche den Begriff „als *a priori* gegeben darstellt“ (ib. Z. 34). Wir kennen dieses *a priori* schon als das „im Gemüte“, im Unterschiede von demjenigen des methodischen Hineinlegens, welches die „transscendentale Erörterung“ ausmachen wird. Und doch hängen beide genau zusammen, zu demselben methodischen Zwecke zusammenwirkend. Es ist zuvörderst die Richtung auf den Inhalt der wissenschaftlichen Erkenntnis, welche die Spekulation des Autors einschlägt. Daher sucht er die erste Form des Sinnes, des Gemütes, d. i. des Bewußtseins: im Raume. Der Raum ergibt die Räumlichkeit, während die Zeit nur das Gemüt selbst zum Objekt geben kann (ib. Z. 12).

Die Sätze vom Raum beginnen im ersten derselben mit dem Gegensatze zum „empirischen Begriffe“, der von „äußeren“, also räumlichen „Erfahrungen abgezogen“ worden wäre. Das „Außereinander“, wie das „Nebeneinander“ enthält die Vorstellung des Raumes schon in

sich; sie muß ihr „schon zum Grunde liegen". Das „Nebeneinander" war erst in der zweiten Ausgabe hinzugekommen. Der Sinn ist, daß in den „Empfindungen" nur die „Materie" nicht die „Form" liegt; nur das „Mannigfaltige", nicht die „Verhältnisse" seiner „Ordnung". Der Fehler des Empirismus tritt schon hier zutage: er verlegt die Geometrie in die Empfindung; macht sie zu einem bloßen Abstraktum derselben. Da würde dann allerdings das Hineinlegen überflüssig; aber wie würde auf diese scheinbar einfache Weise die Wissenschaft und ihr „stetiger Gang" erklärbar, wenn alle Methodik schon in der Empfindung enthalten wäre?

Es genügt indessen nicht, den Raum den Empfindungen entgegenzusetzen. Diese bezeichnen vornehmlich das psychologische Verhalten. Man muß dem Vorurteil in den Dingen, in den Erscheinungen auf den Leib rücken. Man könnte nämlich denken, daß der Raum zwar nicht in den Empfindungen schon enthalten sei, wohl aber in deren objektivem Inhalt. Das ist ja der eigentliche Grund des empiristischen Vorurteils: in den Empfindungen werden die Dinge schon vorausgesetzt. Und es gilt als der Gipfel der Absurdität, daß man die Vorstellung vom Raume sollte haben können, ohne die von räumlichen Gegenständen. Kant hat es allerdings an der nötigen Vorsicht hierbei fehlen lassen: weil er im Ausdruck nicht behutsam genug zwischen psychologischer Vorstellung und methodischer Erkenntnis unterschieden hat.

Indessen findet sich glücklicherweise doch wenigstens ein Zeugnis dafür, daß es ihm an dem Grade von gesundem Menschenverstand nicht gänzlich gefehlt habe, der bei dieser Frage ausschlaggebend sein soll. Man kann sich, „wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Ranm vorstellen" (S. 313, Z. 30. Nicht um die Vorstellung aber handelt es sich hier, sondern um die Erkenntnis. Man kann sich „denken", daß keine Gegenstände im Raume seien; dieses Denken nennt man Geometrie. Aber sofern man Gegenstände, Erscheinungen vorstellen, besser erkennen will, kann man sich „niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei". Man kann von der Vorbedingung der Geometrie

für die Physik nicht Abstand nehmen, das ist der Sinn des Argumentes. „Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen." Um die Möglichkeit der Physik handelt es sich, und daher zuvörderst um die Möglichkeit der Mathematik. Jetzt sehen wir, der Raum ist eine „Bedingung" dieser „Möglichkeit". Die Erscheinungen sind nicht als Dinge an sich gegeben, so daß der Raum eine von ihnen abhängende „Bestimmung" wäre; sondern er ist die Bedingung ihrer Möglichkeit. Aber er heißt in diesem zweiten Satze noch „eine notwendige Vorstellung *a priori*". Vom Pleonasmus abgesehen, ist der Ausdruck Vorstellung trotz des wiederholten „Zum Grunde liegen" noch ungenau.

Der dritte Satz (der 2. Ausg.) bringt endlich Klarheit hierüber: an die Stelle der „Vorstellung" tritt nunmehr die reine Anschauung. Jetzt wird daher auch der Gegensatz zur Methodik des Begriffs bestimmter. Schon im ersten Satze handelte es sich darum, daß der Raum „kein empirischer", abstrakter Begriff sei. Jetzt gilt es, zu aller Art des Begriffs den Gegensatz aufzurichten. „Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff." Diese seine angebliche Allgemeinheit ist vom Übel; denn sie gilt und sie kann nur gelten von „Verhältnissen der Dinge". Für die Geometrie dagegen sind nicht Dinge gegeben, als deren Verhältnisse der Raum erdacht würde.

Es gibt gar nicht eine solche Vielheit von Räumen, geschweige von Dingen für die Geometrie, sondern „nur einen einigen Raum"; und die vielen Räume sind „nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes". Es wäre aber eine Täuschung der logischen Gewohnheit, wenn man diese Teile als „Bestandteile", und den „einigen Raum" als deren „Zusammensetzung" denken würde; „denken" kann man sie so; aber „vorhergehen" können sie in dieser Weise nicht. Der Raum ist „einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einschränkungen". Diese „Einigkeit" des Raumes bei und in allen „Einschränkungen" bedeutet die „reine Anschauung" des Raumes.

Diese „Einigkeit", aus welcher die Mannigfaltigkeit sich entfaltet, geht über die Methodik des Begriffs hinaus; für diese Leistung wird die „reine Anschauung" erforderlich. Sonst in aller Welt, und zumal in der Philosophie, mag man mit Begriffen auskommen; hier waltet eine andere Methode: die der reinen Anschauung, welche deshalb mit der empirischen Anschauung, der Empfindung und der Wahrnehmung, nicht nivelliert werden darf; weil sie erst die Instrumente schleift, mit denen die Physik in der Wahrnehmung operiert. Daraus erklärt sich der Zusatz, der als ein Vorgriff mißdeutet werden könnte; daher enthält sich vielmehr dieser dritte Satz nicht der ausdrücklichen Bezugnahme auf „alle geometrischen Grundsätze", daß sie nicht aus „allgemeinen Begriffen", etwa „von Linie und Triangel", sondern aus der „reinen Anschauung" abgeleitet werden.

Von der Unterscheidung zwischen „analytischen" und „synthetischen" Urteilen her kennen wir die ursprüngliche Tendenz Kants, gegen die Souveränität und Omnipotenz des „Begriffs" Front zu machen. Die „Methodenlehre" wird dies noch mehr klarstellen. Er mochte sich glücklich fühlen, ein ebenbürtiges Instrument der Erkenntnis, und zwar ein erstes und voraufgehendes, in der Anschauung dem Begriffe entgegensetzen zu können. Die Tätigkeit, das Hineinlegen wird auch deutlicher in ihr, während der Begriff, sofern er nicht in das Denken aufgelöst wird, als ein Verhältnis am Objekte, an diesem zu haften scheinen kann.

Der vierte Satz will daher die Position der reinen Anschauung noch gegen einen andern Einwand von seiten des Begriffs sichern. Wird doch der Raum „als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt". Daß ein Widerspruch in diesen beiden Bestimmungen liegt, darf uns jetzt nichts angehen; dieser wird vielleicht gerade erst von hier aus lösbar. Der vierte Satz knüpft an den zweiten an: der Raum ist „einig", weil er „unendlich" ist. Hieraus aber könnte wieder auf den Raum als Begriff geschlossen werden. Indessen besteht die Unendlichkeit des Raumes nicht in einer „unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen", die er „als ihr gemeinschaftliches Merkmal" unter sich enthielte; sondern er „enthält sie in sich".

Eine solche unendliche Fassungskraft geht über die Kompetenz des „Begriffs“; „alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich.“ Darum heißt hier die reine Anschauung „ursprünglich“. Mit ihr fängt man nicht beliebigerweise an; sondern sie ist ein Ursprung der Erkenntnis. Die „Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung“, welche in der ersten Ausgabe dieser Satz enthielt, ist in die „Ursprünglichkeit“ verwandelt worden, vielleicht weil die „Grenzenlosigkeit im Fortgange“ noch von der Art des Begriffs zu sein scheinen könnte; als Begriff könnte sie sich zu dieser Unendlichkeit entfalten, nicht aber diese „in sich enthalten“. Die reine Anschauung dagegen entfaltet, was ursprünglich in ihr gelegen ist.

Wir haben schon immer auf die Geometrie Bezug genommen. Die zweite Ausgabe hat jedoch diese Bezugnahme in einem besonderen Paragraphen eingeschaltet als „transscendentale Erörterung“. Es wird dabei auf die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen („Einleitung V“) verwiesen (S. 81, Z. 23), also auf den Unterschied zwischen der reinen Anschauung und dem bloßen Begriffe. So wird der Raum, als reine Anschauung, „zum Prinzip“ für die Möglichkeit der geometrischen Synthesis *a priori*.

Indessen bleibt die „transscendentale Erörterung“ bei dieser Bezugnahme auf die Geometrie nicht stehen, sondern sie formuliert erst jetzt nochmals — denn es scheint eine Wiederholung zu sein — die Frage: „wie kann nun eine äußere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objekten selbst vorhergeht?“ Man kann sagen, es sei uns dies schon erklärt, da wir die Leistungskraft und die Leistungsart der reinen geometrischen Anschauung verstehen gelernt haben. Sie wohnt dem Gemüte bei, weil sie den Objekten vorhergeht, in diese die Form hineinzulegen vermag. Was soll von neuem die Frage?

Hören wir die Antwort. „Offenbar nicht anders, als sofern sie bloß im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben . . . Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äußereren Sinnes überhaupt.“ Was enthält die Antwort Neues? Fangen wir vom Ende an. Die reine Form der Anschauung wurde eingeführt als die Form an der „Erscheinung“; jetzt

ist sie die „Form des äußeren Sinnes“. Das Objekt ist in das Subjekt zurückgegangen. Sie soll auch „bloß im Subjekte“ gegründet sein. Aber es wäre verfehlt, die Begründung der geometrischen Synthesis in der Zurückführung auf die Subjektivität des Raumes finden zu wollen. Wenn das für die Geometrie als denkbar gelten könnte, so handelt es sich doch nicht allein um die Geometrie, und auch nicht einmal allein um die Mathematik, sondern zugleich um die Möglichkeit der Physik. Das war ja die deutlich erkennbare Absicht, in welcher die Einleitung zur transscendentalen Aesthetik von der „Anschauung“, dem „Affizieren“ und der „Empfindung“ ausging. Die „transscendentale“ Erörterung kann sich daher nicht damit begnügen, die Möglichkeit der Geometrie für sich zu begründen; sondern um sie „begreiflich“ zu machen, bedarf sie, wenn auch nicht ausdrücklich, der vorwegnehmenden Bezugnahme auf die Physik.

Diese Antizipation läßt sich in den Worten erkennen, welche auf die „formale Beschaffenheit“ des Subjektes folgen: „von Objekten affiziert zu werden, und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. i. Anschauung zu bekommen“ (S. 82, Z. 2). Wird nicht aber alles hier wieder auf den Kopf gestellt? Ist die Anschauung etwa eine Wirkung von der Affektion der Objekte; oder aber ist sie reine Anschauung?

Die Frage muß aber auch umgekehrt gerichtet werden. Ist etwa die reine Anschauung ohne Zusammenhang mit der empirischen Anschauung verständigerweise zu denken? Hat die Geometrie nicht etwa innerlichen methodischen Bezug auf die Physik? Ist etwa in jedem Sinne der Gedanke abzuweisen, daß eine Affektion von dem Objekte ausgehe? Wenn anders vielmehr die synthetische Erkenntnis die der Erfahrung, als Wissenschaft, ist, so gehören Geometrie und Mathematik überhaupt mit der Physik zusammen, und nur in diesem Zusammenhange wird die Geometrie selbst erst „begreiflich.“

Jetzt verstehen wir es auch, wie die Frage gemeint ist, welche auf die Korrelation zwischen dem „Gemüte“ und den Objekten gerichtet wurde: das Gemüt beschränkt sich nicht auf die Objekte der Geometrie; sondern es erstreckt sich

zugleich auf die der Physik, als auf die der ganzen einheitlichen Erfahrung. So ist es ungegründet, und aus dem Zusammenhange herausgegriffen, wenn der Ausdruck „nur als Form des äußeren Sinnes“ bemängelt wird. Form bedeutet die Form, „unter welcher etwas angeschaut wird“ (S. 106, Z. 28). Form ist also nur eine Bedingung abstrakter Art. Aber diese Einschränkung, welche das „nur“ ausdrückt, ist vielmehr die höchste Erweiterung, nämlich die von der Methodik einer speziellen Wissenschaft zu der allgemeinen, aber nicht minder methodischen Art des Bewußtseins überhaupt. Man erkennt so, daß diese „transscendentale Erörterung“ mehr enthält als der dritte Satz der ersten Ausgabe, der übrigens in den dritten Satz der zweiten Ausgabe aufgenommen worden ist. Und in beiden Fassungen ist zu beachten, daß nicht auf geometrische „Sätze“, sondern „auf Grundsätze,“ in der ersten Ausgabe sogar auf die „ersten Grundsätze“ die Berufung gerichtet wird (S. 79, Anm.).

Schlüsse.

Wenn Schlüsse stringent sind, so sind sie in den Begriffen schon mitzudenken, aus denen sie abgeleitet werden. So ist der Schluß unter a) wenig verschieden von den Sätzen 2, auch 3, wie wir sie verstehen mußten. Der Raum ist „keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich“; keine „Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete“. Das Neue könnte darin gesehen werden, daß es „weder absolute, noch relative Bestimmungen“ geben könne. Wenn man für „Bestimmung“, den auch sonst hier vielfach gebrauchten Ausdruck „Verhältnis“ setzt, so richtet sich der Schluß gegen Leibniz. Es genügt nicht, den Raum der Substantialität zu entkleiden; auch die Absolutheit des Verhältnisses muß ihm abgesprochen werden. Nur auf der geometrischen Methodik beruht seine Bedeutung. Auch das „Verhältnis“ der Dinge „aufeinander“ wird abgelehnt (S. 82, Z. 15). Wenn nun aber der Raum die geometrische Methodik bedeutet, stellt er dann nicht eben darin die Verhältnisse der Dinge dar?

Schluß b) begegnet diesem Einwand. „Der Raum ist nichts anderes als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne“. Das „nur“ ist jetzt verstärkt durch „nichts

anderes als nur". Und an die Stelle der Form des „äußeren Sinnes" ist jetzt die Form „aller Erscheinungen äußerer Sinne" getreten. Die sich anschließende Auseinandersetzung „so läßt sich verstehen", entwickelt nur deutlicher, was wir schon im Inhalt der transscendentalen Erörterung finden mußten, da sie auf das „Affiziertwerden" Rücksicht nahm. Jetzt heißt es ausdrücklich, es lasse sich verstehen, „wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen" vorhergehe. Darauf aber heißt es: „wie sie ... Prinzipien der Verhältnisse" enthalten könne. Nicht Verhältnisse soll der Raum darstellen; denn diese setzen Dinge voraus; aber „Prinzipien der Verhältnisse"; mit diesen werden Gegenstände erzeugbar. Darauf kommt es an. Deshalb mußten die Schlüsse auch in diesen Schlupfwinkel der absoluten Dinge hineinleuchten.

Es folgt nun eine Darlegung, welche später als „Anmerkung" bezeichnet wird (S. 85, Z. 1). Sie urgiert den subjektiven, „nur aus dem Standpunkte eines Menschen" ausgesprochenen Charakter des Raumes. Abgesehen von der subjektiven Bedingung bedeutet der Raum „gar nichts" (S. 83, Z. 4); nur einen „Namen" (ib. Z. 12). Vorher handelte es sich um den Unterschied von Erscheinung und Ding an sich; hier tritt noch hinzu der von „uns" und „unserer sinnlichen Anschauung" gegenüber derjenigen „anderer denkenden Wesen" (ib. Z. 20). Durch diese Unterscheidung wird erst die Richtung deutlich, in welcher diese Abfertigung geht.

Andere denkende Wesen können sich also auch des Raums bedienen für die besondere Art ihrer Objekte. Und sofern wir Menschen etwa selbst auch uns berechtigt fühlen sollten, zum Standpunkt dieser anderen denkenden Wesen uns zu erheben, und jene Art von Objekten zu denken, so könnten wir meinen, dieweil wir selbst nur da denken können, wo wir auch anschauen können, daß wir daher auch jene andere Art von Objekten anschauen könnten. Diese Einbildung wird hier abgewehrt. Sie wird als Mißbrauch der reinen geometrischen Anschauung gekennzeichnet. Das ist der Sinn des Satzes: „wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung)" (S. 84, Z. 1).

Wenn nun danach ferner die „transscendentale Idealität desselben" formuliert wird, so erkennen wir in diesem Gebrauch des Grundwortes transszendental ein Rudiment seiner alten Bedeutung, welche durch die zweite Ausgabe erst überwunden wurde durch schärfere Fassung des Begriffs, besonders aber durch klare Beschreibung und sichere Anwendung der in ihm ausgeprägten Methode. Denn die transscendentale Idealität des Raumes hat nicht darin ihre positive Bedeutung, „daß er nichts sei, sobald wir . . ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zugrunde liegt, annehmen". Damit ist weder die Idealität in der Terminologie Kants, geschweige die Transscendentalität bestimmt. Kant bezeichnet vielmehr seinen „Lehrbegriff" als den des transscendentalen Idealismus, nicht aber gleichwertig damit als den des empirischen Realismus. Die Bedeutung des letzteren Ausdrucks ist eingeschränkt auf den Begriff der Erfahrung, also auf den ersten Teil der Metaphysik; sein Lehrbegriff aber begreift beide Teile derselben.

Der Fortgang dieser Anmerkung, der mit „Es gibt aber auch" beginnt, enthält bemerkenswerterweise in einem Zusatz der zweiten Ausgabe diese positive Bedeutung der Idealität. Noch heute gilt das Argument der Gegner Kants, er hätte ebenso, wie den Raum, so auch die Farben und die Töne als *a priori* annehmen müssen. Freilich wie sie das *a priori* verstehen, daß es nur die subjektive Anlage der Sinne bedeute, danach wäre die Apriorität der Sinnesqualitäten gleichwertig mit der des Raumes, und es müßte alsdann auch der Geschmack dem Gesichte gleichgesetzt werden. Damit aber ginge man hinter Demokrit zurück. Die zweite Fassung bringt die treffende Widerlegung: „denn man kann von keiner derselben synthetische Sätze *a priori* herleiten" (S. 84, Z. 10). Und darauf heißt es: „daher ihnen genau zu reden, gar keine Idealität zukommt." Diese Genauigkeit ist aber höchst notwendig; sie erst enthebt den zweideutigen Begriff der Idealität dieser Sphäre des metaphysischen Sprachgebrauchs, bei dem keineswegs alles darauf abzielt, die Möglichkeit apriorischer Sätze *a priori* zu begründen. Farben, Töne und Wärme setzen selber erst die reine Anschauung voraus, um in Schwingungen objektivierbar zu werden. Diese „kritische Erinnerung" ist die „Absicht

dieser Anmerkung". Nicht als Empfindung etwa ist der Raum eine subjektive Form *a priori*, und also auch nicht als Anschauung, sondern durchaus nur als reine Anschauung der Geometrie nach ihrem methodischen Zusammenhange mit der Physik.

Von der Zeit.

Nur auf einige Unterschiede gegenüber der Fassung beim Raume seien wir aufmerksam.

Satz 1 setzt an Stelle der „Empfindungen" die „Wahrnehmung". Die Zeit hat es nicht unmittelbar mit Empfindungen zu tun. Dieser Gedanke hat wichtige Konsequenzen.

Satz 2 sagt nur: „notwendige Vorstellung". Darauf erst: „die Zeit ist also *a priori* gegeben". Und sie wird nicht allein für die Erscheinungen „als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit" bezeichnet, sondern: „in ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich" (S. 86, Z. 21).

Satz 3 gründet darauf „die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze . . oder Axiomen von der Zeit". Genauer als beim Raume, wo „Sätze" genannt waren, heißt es hier immerfort „Grundsätze".

Satz 4 bringt eine neue Erklärung der Anschauung: als einer „Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann". Es handelt sich dabei um das Merkmal des „Zugleichseins", dem das Korrelat beim Raume fehlt.

Der Satz 5 beschließt die Bestimmung von der „Unendlichkeit der Zeit" mit ihrer Bedeutung als „unmittelbare Anschauung". Diese soll bestätigen, daß die Zeit „ursprünglich" und „einig" sei. Dieses „Unmittelbare" kann als Verbesserung bezweifelt werden. Sie hängt mit der Beziehung auf den „einzigen Gegenstand" der Anschauung zusammen, daher ist auch schon am Schlusse von Satz 4, das „unmittelbar" ausgesprochen. So weit „die metaphysische Erörterung".

Die „transscendentale "beruft sich auf Satz 3 mit einer bemerkenswerten Begründung; als ob nicht dadurch die Änderung der zweiten Ausgabe wieder beeinträchtigt würde. Der eigentliche Grund ist nicht, „um kurz zu sein",

sondern darin gelegen, daß bei der Zeit die Beziehung auf die äußeren Empfindungen fehlt. In ihr handelt es sich vielmehr erstlich um die „Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate“ (S. 88, Z. 9), und sodann um die „Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntnisse *a priori*, als die allgemeine Bewegungslehre darlegt“.

Auf die Zahl wird hier nicht Rücksicht genommen; aber die Zeit ist die Bedingung der Möglichkeit der Dynamik. Auffallen kann nur, daß sie nicht demgemäß als Form der reinen Anschauung bezeichnet wird, sondern nur im Satz 4 als „eine reine Form der sinnlichen Anschauung“. Ferner muß auffallen, daß der Unterschied dieser Zeitanschauung von der des Raumes innerhalb der transscendentalen Erörterung nur in einer Parenthese als „(innere)“ bezeichnet wird (S. 88, Z. 7). Was bedeutet diese Form der reinen inneren Anschauung, als „Form“ des „inneren Sinnes“ (S. 78, Z. 11), mithin abgesehen von der Beziehung auf die Dynamik?

Die Schlüsse

bringen die Antwort auf diese wichtige Frage.

Unter a) ist die kühne, sichere Fassung zu beachten, wie die Möglichkeit synthetischer Sätze darauf begründet wird, daß „die Zeit nichts als die subjektive Bedingung ist“. Von den „gegebenen“ Dingen ist sie unabhängig. Jetzt wird sie daher „Form der innern Anschauung“ (S. 88, Z. 35) genannt. Und von da heißt es unter b): „die Zeit ist nichts anderes als die Form des inneren Sinnes“. Auf welche Art von Empfindungen geht denn nun aber dieser innere Sinn? Er geht gar nicht unmittelbar auf Empfindungen, sofern diese sich auf äußere Gegenstände beziehen; er ist vielmehr die Form „des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes“ (S. 89, Z. 2). Wir selbst und unsere inneren Zustände sind also das Objekt dieser Anschauung.

Die Beziehung der Zeit auf die inneren Zustände unseres Selbst schließt jedoch keineswegs die Rückbeziehung auf die äußeren Anschauungen, und somit auf die Empfindungen aus; vielmehr müssen „alle ihre Verhältnisse sich an einer äußern Anschauung ausdrücken lassen“

(S. 89, Z. 18). Die Analogien der „Linie“ und der „Reihe“ werden daher möglich. So rechtfertigen sich die „Anschauung“ und der „Sinn“ für die Zeit. Es ist aber noch eine übergeordnete Bedeutung ihr vorbehalten.

Unter c) wird die Zeit als „die formale Bedingung *a priori* aller Erscheinungen überhaupt“ bezeichnet. Hier entsteht die Gefahr einer großen Zweideutigkeit, und zwar einer zwiefachen: erstlich könnte es scheinen, daß dadurch die Spezialität des Raumes beeinträchtigt, und ferner, daß die Bedeutung des Transscendentalen als Methode nivelliert werde zu der einer allgemeinen sogenannten psychologischen Charakteristik. Beiden Gefahren hat die Darlegung begegnet. Die Zeit ist erstlich auf die Analogien des Raumes zurückgewiesen; das gehörte zum Begriff der „Form des inneren Sinnes“, und daher zu Schluß b). Ferner aber entspricht dieser Abhängigkeit der Zeit vom Raume andererseits eine Abhängigkeit des Raumes von der Zeit. Die Zeit ist „die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seele) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen“ (ib. Z. 31). Es sind also „alle Gegenstände der Sinne“ in der Zeit; „in Verhältnissen der Zeit“ (ib. Z. 37). Was ist damit methodisch, also sachlich gewonnen, und nicht nur psychologisch?

Zunächst ist dadurch ein innerer methodischer Zusammenhang zwischen Geometrie und Mechanik begründet, und derselbe ist um so notwendiger, als für den Begriff der Bewegung Reinheit nicht vorgesehen war. Die Zeit ist als „Prinzip des innern Sinnes“ ein Prinzip der Bewegungslehre. Dies ist der positive Sinn dieses Schlusses c); hinzu kommt der negative. Die Zeit ist als solche formale, methodische Bedingung der reinen Anschauung „lediglich eine subjektive Bedingung . . . und an sich, außer dem Subjekte, nichts“ (S. 90, Z. 13). Unmittelbar weiter aber heißt es: „Nichtsdestoweniger ist sie . . notwendigerweise objektiv“. Diese Korrelation von Subjektiv und Objektiv wird im Begriffe des Sinnes begründet: „sofern wir von Gegenständen affiziert werden“ (ib. Z. 15). Darauf also wird die Zeit zurückverwiesen: auf den Zusammenhang mit der Physik, welchen ja die Mechanik begründet, und in diesem Sinne auf den Zusammenhang mit der

Empfindung, und also auf das Affiziertwerden. Aber hier zeigt sich nun die rückwirkende Kraft der Zeit auch für den Raum. Die „Subreptionen der Empfindung“ (S. 91, Z. 10) werden zurückgewiesen, und die „empirische Realität“ wird von der „absoluten“ unterschieden (S. 90, Z. 30).

Bevor jedoch dieser Rückschlag mittelst der Affektion erfolgen konnte, war die „Erläuterung“ notwendig. Sie behandelt den Einwurf gegen die „Idealität“ der Zeit. Die Wirklichkeit äußerer Gegenstände sei zwar bekanntlich keines Beweises fähig, „dagegen die des Gegenstandes unseres inneren Sinnes (meiner selbst und meines Zustandes) unmittelbar durchs Bewußtsein klar“ (S. 92, Z. 24). Diese Klarheit gerade mußte Kant aufheben; der innere Sinn muß auf den äußeren angewiesen bleiben. Wir werden sehen, wie die „Widerlegung“ dieses „Idealismus“ immer mehr zur Aufgabe emporwächst. Hier wird in dieser Hinsicht gesagt, daß Raum und Zeit „zwei Erkenntnisquellen“ sind (S. 93, Z. 10); zwei, nicht aber eine; und auch nicht mehr als zwei gibt es; „nicht mehr als diese zwei Elemente“ (S. 94, Z. 37); nämlich nicht auch Bewegung, die „etwas Empirisches voraussetzt“ (S. 95, Z. 1). Gegenüber einer „Partei der mathematischen Naturforscher“ (S. 93, Z. 35), sowie einer zweiten Partei „von der einige metaphysische Naturlehrer sind“ (S. 94, Z. 2) wird hier auch für die notwendige Priorität der reinen Mathematik gegenüber der Physik, wenngleich nicht ausdrücklich genug, argumentiert. Die absolute Realität des Raumes und der Zeit bringe in Uneinigkeit „mit den Prinzipien der Erfahrung“ (S. 93, Z. 33). Dies ist ein interessanter Punkt für die Geschichte der mathematischen Physik. Es folgen

Allgemeine Anmerkungen zur transscendentalen Aesthetik.

Was die erste Ausgabe darüber enthielt, jetzt unter I, ist die ausdrückliche Polemik gegen die „Leibnitz-Wolfische Philosophie“ (S. 97, Z. 14), in ihrer Lehre von der Sinnlichkeit, als der „verworrenen Vorstellung“ (S. 96, Z. 24). „Es sei der Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellektuellen nicht bloß als logisch“ zu betrachten, da er offenbar transscendental ist und nicht bloß die

Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft (S. 97, Z. 17). Und da der transscendentale Unterschied den methodischen bedeutet, so handelt es sich bei dieser Polemik nicht allein um die Konsequenzen des sogenannten Idealismus in der Alternative Erscheinung oder Ding an sich, sondern um die Begründung der Mathematik und zunächst der Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis *a priori;* „woher nehmt ihr dergleichen Sätze und worauf stützt sich unser Verstand?“ (S. 99, Z. 9). „Läge nun in euch nicht ein Vermögen, *a priori* anzuschauen, wäre diese subjektive Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung *a priori*, unter der allein das Objekt dieser (äußeren) Anschauung selbst möglich ist, wäre der Gegenstand (der Triangel) etwas an sich selbst ohne Beziehung auf euer Subjekt: wie könntet ihr sagen“ usw. (S. 100, Z. 5ff.). Der Triangel an sich ist also ein Ding an sich, welches durch den Triangel der reinen Anschauung widerlegt wird. Wie steht es nun aber mit der Zeit und mit ihrem Korrelat eines Triangels, welches bekanntlich die Seele bildet?

Diese ausschlaggebende Erörterung ist eine wichtige Bereicherung der 2. Ausgabe, die mit allen wichtigen Veränderungen derselben in Einklang steht. Zunächst wird unter II die „Bemerkung“ (S. 101, Z. 1) gemacht, „daß alles, was in unserer Erkenntnis zur Anschauung gehört, nichts als bloße Verhältnisse enthalte“, so bei der „Ausdehnung“, der „Bewegung“ und den „bewegenden Kräften“; nirgend handelt es sich dabei um Dinge an sich, oder, wie es hier auf einmal heißt, um „das Innere, was dem Objekte an sich zukommt“ (ib. Z. 17). Und darauf: „mit der inneren Anschauung ist es ebenso bewandt“. Es muß sich also in ihr auch nur um Verhältnisse handeln. Darum heißt sie Anschauung; „und wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche nichts anderes sein kann, als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird“ (ib. Z. 30), innerer Sinn. Kant beruft sich auf die historische Annahme desselben; er stellt die Alternative, er hätte „entweder gar nicht eingeräumt werden“ dürfen, oder „das

Subjekt" müsse „als Erscheinung" angenommen werden. Die Erscheinung aber ist durch das Affiziert werden bedingt. Indessen, wodurch wird denn das Gemüt affiziert?

Doch nur „durch sich selbst"; „durch eigene Tätigkeit". Mithin bedeutet das Affiziertwerden keineswegs ausschließlich eine auswärtige Beziehung, sondern vielmehr eine reflexive. Und warum ist dennoch der Ausdruck Affizieren am Platze? Weil der innere Sinn auf den äußeren zurückweist. Wenn aber das Affiziertwerden beim inneren Sinne nur bedeutet das Affiziertwerden durch die eigene Tätigkeit, so kann es dies auch nur bei dem äußeren Sinne bedeuten. Und der notwendige Zusammenhang von Geometrie und Physik hält den methodischen Zusammenhang zwischen reiner Anschauung und Empfindung aufrecht. Durch die Zeit wird nunmehr diese Bedeutung des Affizierens, als der „eigenen Tätigkeit", bestätigt; aber nicht nur positiv für die Mechanik, sondern ebenso auch negativ für die metaphysische Psychologie.

Diese polemische Wendung vollzieht sich in der Unterscheidung der „eigenen Tätigkeit" von der „Selbsttätigkeit" (S. 102, Z. 7). Die „Selbsttätigkeit" wäre nicht sinnlich, nicht Anschauung, sondern „intellektuell". Wenn durch das Ich „allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbsttätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein" (S. 102, Z. 12). Dahingegen bedeutet die innere sinnliche Anschauung, daß „das Vermögen, sich bewußt zu werden, das, was im Gemüte liegt, aufsuchen (apprehendieren)" muß. Und dies wiederum bedeutet: es muß „dasselbe affizieren, und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen" (ib. Z. 20). So wird „unmittelbar selbsttätig" unterschieden von der Art, „wie es von innen affiziert wird" (ib. Z. 28). Und dies heißt: „wie es erscheint". Mithin ist das Subjekt des Affizierens zugleich das Objekt desselben. Aber der auswärtige Urheber, der hier abgewehrt werden soll, ist nicht das Objekt, als das der Empfindung, sondern das Subjekt, als das Ding an sich der Seele. Daher muß an die Stelle der „Selbsttätigkeit" die „Selbstanschauung" treten (S. 102, Z. 33).

Unter III wird die Unterscheidung zwischen „Erscheinung“ und „Schein“ hervorgehoben. Die „zwei Henkel, die man anfänglich dem Saturn beilegte“ (S. 103, Anm.), sind Schein. Ebenso ist es Schein, wenn man der „Rose an sich die Röte“ beilegt. Nicht aber werden die Gegenstände als Erscheinungen in Schein verwandelt, wenn die „Bedingungen ihres Daseins“ (S. 103, Z. 7) in Raum und Zeit, in der reinen Anschauung begründet werden. Umgekehrt läßt sich der Irrtum des „guten Berkeley“ (S. 104, Z. 2) verstehen, wenn man Raum und Zeit als „zwei unendliche Dinge“, die doch die „Realität eines Undinges“ an sich tragen, annimmt.

Unter IV wird auf die „natürliche Theologie“ die Berufung gemacht, in der man „sorgfältig darauf bedacht“ sei, das Dasein Gottes von den Bedingungen der sinnlichen Anschauung abzusondern. Nur dem „Urwesen“ könne „intellektuelle Anschauung“ zukommen. Die Anschauung des Menschen sei „abgeleitet“; in diesem Sinne „nicht ursprünglich“. Aber dadurch wird die Ursprünglichkeit der reinen Auschauung nicht aufgehoben; sondern nur, wie überall, der Zusammenhang derselben mit der Empfindung festgehalten.

Die transscendentale Logik.

Den methodisch bestimmenden Grund für das Voraufgehen der Lehre von der Sinnlichkeit haben wir in der methodischen Bedeutung der Mathematik für die Physik erkannt; darin auch begründet gefunden die Priorität des Raumes, weil der Geometrie, vor der Zeit, als einem Prinzip der Mechanik. Kant konnte glauben, Leibniz in seiner Lehre vom Denken verwerfen zu müssen, weil dieser die Objektivität auf die Substanz gründet, in deren Begriffe die beiden Teile der Metaphysik ungeschieden enthalten waren. Hätte er anerkannt und geglaubt, von diesem Gedanken sich leiten lassen zu dürfen, daß die Objektivität der Dinge bei Leibniz in dem Grundbegriffe der von ihm entdeckten Mathe-

matik und dem dafür eingesetzten Denkgesetze begründet wurde, so würde sein Verhältnis zu Leibniz ein ganz anderes geworden sein; und er würde dann aber auch nicht, ihm entgegen, von der Anschauung ausgegangen sein. Da ihm jedoch Leibniz quellenmäßig nicht so ergiebig zugänglich war, und er ihn mehr nach der Schule beurteilte, welche seinen Namen sich aneignete, so konnte er glauben, zu Descartes zurückgehen zu müssen, der in der Ausdehnung, wenngleich auch als Substanz, so doch durch Geometrie die Objektivität begründete.

Indessen selbst Descartes nimmt zu der Substanz der Ausdehnung die des Denkens hinzu; freilich für das Denken in beiderlei Gestalt der Metaphysik; aber eben doch auch und nicht minder nachdrucksvoll in der ersten. Und diese für die Wissenschaft grundlegende Bedeutung des Denkens ist es, welche von Platon ab als reines Denken geltend gemacht wurde: sie ist es auch, welcher bei Leibniz die Alleinherrschaft zugesprochen wird. In diese Richtung des reinen Denkens tritt auch Kant ein. Der Monolog mit dem Sensualismus geht vorerst zu Ende; und Newton selbst muß mit Leibniz fortan sich in der Leitung teilen.

Der Abschnitt beginnt mit dem Satze: „Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen“ (S. 106, Z. 9). Dabei läuft der Lapsus unter, daß die zweite das Vermögen, „einen Gegenstand zu erkennen“ genannt werde; während bald darauf es richtig heißt, daß durch diese der Gegenstand „gedacht“ werde. „Gegeben“ ist das Korrelat dazu. Beide zusammen ergeben die Erkenntnis. Anschauung und Denken oder „Anschauung und Begriffe“ sind die „Elemente“ und Bedingungen der Erkenntnis. Der „Rezeptivität der Sinnlichkeit“ entspricht die „Spontaneität des Verstandes“ (S. 107, Z. 6). „Keine dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen“. „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“. Das Denken also macht den Inhalt nicht nur durchsichtig, sondern selbst sehend, oder „sich verständlich“ (ib. Z. 18). „Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Funktionen nicht vertauschen“. Sie müssen „sich vereinigen“. Dennoch müssen sie „unterschieden und abgesondert“ betrachtet werden.

Es folgt die Unterscheidung der Logik des „allgemeinen“ und des „besonderen Verstandesgebrauchs“. Die erstere muß vorausgehen. In ihr wird die „allgemeine, aber reine“ Logik von der „angewandten“ unterschieden. Letztere wird in einem neuen, sehr beachtenswerten Sinne bestimmt, nämlich als Berücksichtigung der Psychologie, insofern vom „Spiele der Einbildung, den Gesetzen des Gedächtnisses“ usw. (S. 108, Z. 15) dabei gehandelt wird. Auch die „Aufmerksamkeit“ (S. 109, Z. 25) wird dabei berücksichtigt.

Die reine, allgemeine Logik bleibt noch zweideutig, weil sie auf den Inhalt noch nicht hinreichende Rücksicht nimmt: „der Inhalt mag sein, welcher er wolle (empirisch oder transscendental)“ (S. 108, Z. 26). „Transscendental“ weist hier offenbar auf den zweiten Teil der Metaphysik hin. Was nützt es da, wenn diese Logik es nur mit der „bloßen Form des Denkens“ (S. 109, Z. 10) zu tun habe? Was kann überhaupt eine Form bedeuten, die nicht als solche die Form des Inhalts wäre. Dieser echten Form des Denkens entsprechend, muß es auch eine Logik geben, „in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahiert“ (S. 110, Z. 14); in der man daher auch „auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen“ zurückgehen könnte. Wir stehen vor der transscendentalen Logik.

Es ist aber beachtenswert, wie diese eingeführt wird. „Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgenden Betrachtungen erstreckt“ (ib. Z. 30). Der Inhalt dieser „Anmerkung“ ist aber kein anderer als eine Definition des Begriffes Transscendental. Ehe wir ihren Inhalt betrachten, müssen wir fragen: „hier“ erst, und als „Anmerkung“ entsteht dieser Begriff, während der ganze erste Teil der „Elementarlehre“ auf ihm begründet war? Man sieht, was wir schon aus der zweiten Vorrede entnahmen, wie allmählich Kant zu der Überschau gelangte, daß der Schwerpunkt seiner ganzen Methodik in diesem Begriffe liegt, den er erst mit dem Begriffe *a priori* verwachsen glaubt. Jetzt aber heißt es, daß „nicht jede Erkenntnis *a priori* transscendental heißen müsse“. Diese Bedeutungsgleichheit würde dem bisherigen Sprachgebrauche entsprechen. Jetzt aber tritt eine Scheidung dieser Be-

griffe ein. Transszendental heißt: „daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich *a priori* angewandt werden oder möglich sind“ (S. 110, Z. 34). „Die Möglichkeit der Erkenntnis“ bildet den Inhalt des Transscendentalen.

Der alte Gebrauch des Wortes schleicht sich immer noch unversehens ein, wie gerade auch in der unmittelbar folgenden Stelle. Man wird sich davon nicht beirren lassen, wenn man den methodischen Sinn des neuen Begriffes sicher versteht. In dieser Beziehung auf die Möglichkeit der Erkenntnis, das ist der synthetischen Erkenntnis, der Erfahrung als Wissenschaft, als Mathematik und Physik entsteht nunmehr der Begriff einer transscendentalen Logik, „welche den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit solcher Erkenntnisse“ zu bestimmen hat (S. 111, Z. 21). Die Form wird damit zur Form des Inhalts.

Der Inhalt des Denkens ist nun aber zwiespältig. Sehen wir zunächst von der analytischen Bedeutung ab, in welcher eben die Form den Inhalt nicht positiv mit zu vertreten hat. Aber die Metaphysik hat bekanntlich zwei Teile. Der zweite Teil dürfte daher entstehen, daß „jene allgemeine Logik, die bloß ein Kanon zur Beurteilung ist, gleichsam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung, wenigstens zum Blendwerk von objektiven Behauptungen gebraucht, und mithin in der Tat dadurch gemißbraucht worden“ (S. 114, Z. 11). „Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heißt Dialektik.“ Sie ist „die Logik des Scheins“. So unterscheidet sie ihren Inhalt von dem der Erscheinung.

Dagegen ist die transszendentale Logik in ihrem positiven, und also eigentlichen Sinne die „transscendentale Analytik“. Sie enthält die „Elemente“ und die „Prinzipien“ der reinen Verstandeserkenntnis. Sie ist eine „Logik der Wahrheit“ (S. 115, Z. 29). Jetzt wird der Begriff der Wahrheit inhaltsvoll, weil die Beziehung auf den Gegenstand das Problem bildet: „synthetisch über Gegenstände überhaupt zu urteilen“ (S. 116, Z. 14). Ohne diese problematische Beziehung wird „die Namenerklärung der Wahrheit“ als „Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande“ zu

einer unbewußten Selbstverspottung (S. 112, das Beispiel vom Bocke). Und die transscendentale Dialektik wird demzufolge eine „Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs“ (S. 116, Z. 23) sein müssen.

Die Analytik erhebt unter ihren Ansprüchen unter Nr. 4 den der „Vollständigkeit“. Diese soll nicht „auf den Überschlag eines bloß durch Versuche zu Stande gebrachten Aggregats“ (S. 117, Z. 17) angenommen sein, sondern auf „einer Idee des Ganzen der Verstandeserkenntnis *a priori*“ beruhen. Es ist beachtenswert, daß es nach dieser anstößigen Stelle, welche den Verdacht eines alle Ergänzung und Verbesserung ausschließenden Dogmatismus erregt, unmittelbar darauffolgend heißt: „es besteht aber dieser ganze Teil der transscendentalen Logik aus zwei Büchern, deren das eine die Begriffe, das andere die Grundsätze des reinen Verstandes enthält“ (S. 118, Z. 2). Muß nicht dadurch vielmehr der Leser auf den Gedanken geleitet werden, daß die Zuversicht bezüglich der Vollständigkeit der reinen Begriffe ihren wissenschaftlichen, methodischen Grund hat in der Überzeugung von der systematischen Einheit der Grundsätze? Wenn anders nun die transscendentale Logik die Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis zu bestimmen hat, so muß sie dieselbe in einem „System“, im „Zusammenhang in einem System“ zu verfassen vermögen; mithin muß sie die systematische „Vollständigkeit und Artikulation“, weil der Grundsätze, so auch der Begriffe zu ihrer Aufgabe haben.

Es verliert sich damit aber nicht nur die Bedenklichkeit dieses Anspruchs auf Vollständigkeit; es ersteht uns hier zugleich der innerliche methodische Zusammenhang zwischen den reinen Begriffen und den Grundsätzen. Die Grundsätze werden jedoch hier nur erwähnt, aber ihre Spur wird nicht weiter verfolgt. Denn Kant wurde in seiner Architektonik von dem Gedanken geleitet, synthetisch, wie er dies nicht in seinem, sondern im allgemeinen Sprachgebrauch nannte, sein Begriffswerk aufzuführen, nicht aber es von seinen Gipfeln abwärts zurückzuführen und aufzulösen.

Es entsteht daher hier auch dieselbe Schwierigkeit, wie bei der Einleitung in die Lehre von der Sinnlichkeit.

Wie es sich bei jener um die methodische Anschauung handelte, diese doch aber zugleich im Zusammenhange mit dem Sinne zu begründen war, so ist die Analytik eine „Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe *a priori* dadurch zu erforschen" (S. 118, Z. 16). Mit dieser methodischen Möglichkeit aber, die das transszendentale Problem bildet, kompliziert sich zugleich das der „metaphysischen Erörterung", welches auf die „ersten Keime und Anlagen im menschlichen Verstande" gerichtet ist (ib. Z. 24). Die zweite Ausgabe hat hier nicht auch eine transscendentale Erörterung von der metaphysischen abgeschieden; nur später taucht der Name einmal auf (S. 170, Z. 15). Daher hat der „Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe" Rudimente der letzteren beibehalten. Dennoch waltet das Prinzip der systematischen Einheit vor.

Wie der Sinnlichkeit von dort hier der Verstand entspricht, so könnte man meinen, der Anschauung entspreche das Denken. Indessen von der Anschauung war die reine Anschauung zu unterscheiden. Würde es nun aber genügen, wenn hier das reine Denken eingesetzt würde? Offenbar nicht; denn in jenem zweiten Teile der Metaphysik herrscht ja gerade das angeblich reine Denken vor. Wenn sich nun auch Kant von dieser kritischen Rücksicht nicht bestimmen ließ, dem Begriffe des reinen Denkens gänzlich zu entsagen, so läßt es sich doch verstehen, wie er an die allgemeine Logik sich anklammern konnte, um einen methodisch unverdächtigen Ausdruck für das Denken in Anspruch zu nehmen. Als ein solcher zunächst unverfänglicher, sodann aber auch sachlich prägnanter Terminus wurde von ihm angenommen und ausgestaltet: das Urteil.

Während die Anschauung, wie gesagt worden war, „unmittelbar auf den Gegenstand" geht — und es ist die Ursprünglichkeit und die Reinheit ihrer Erzeugung des Gegenstandes, welche als Unmittelbarkeit in der reinen Anschauung sich bewähren läßt — so ist das Urteil „die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes" (S. 120, Z. 30). Die mittelbare Erkenntnis ist der unmittelbaren gegenüber „eine höhere, die diese und mehrere unter sich

begreift, . . und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in eine zusammengezogen werden" (S. 121, Z. 10). Die Mittelbarkeit besteht sonach in der Zusammenziehung von Vorstellungen in eine Einheit. „Alle Urteile sind demnach Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen".

Die Einheit verstehen wir jetzt; sie vollzieht sich in der „Zusammenziehung"; was bedeuten aber die „Funktionen der Einheit"? Sind sie gleichbedeutend mit den Urteilen der Einheit? „Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen" (S. 120, Z. 17). Funktion bezeichnet somit die Methodik des Denkens, des Urteils, des Begriffs. Die Funktion entspricht der Affektion. „Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affektionen, die Begriffe also auf Funktionen". Die „Spontaneität des Denkens" ist daher die der Funktion oder die der Einheit. Der Ausdruck „Funktionen der Einheit" ist epexegetisch zu verstehen. Alle Urteile sind Funktionen, und Funktionen sind die Einheiten der Urteilshandlung. „Die Funktionen des Verstandes können also insgesamt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darstellen kann" (S. 121, Z. 28.).

Wenn es aber darauf unmittelbar weiter heißt: „daß dies aber sich ganz wohl bewerkstelligen lasse, wird der folgende Abschnitt vor Augen stellen", so würden wir an Stelle des folgenden Abschnittes dem Plane des Ganzen gemäß vielmehr den Abschnitt von den Grundsätzen zu stellen, zu erwarten haben; denn in ihm erst begründet sich wahrhaft methodisch das Prinzip der Vollständigkeit. Hier aber folgt jetzt die Einteilung der Urteile unter vier Titel, „deren jeder drei Momente unter sich enthält" (S. 122, Z. 12). Es ist die „Tafel" der Urteile.

Für die Urteile nach der „Quantität" bemerkt der Autor die Abweichung von der „gewohnten Technik". Die Aufstellung der „einzelnen" Urteile neben den „allgemeinen". Diese rechtfertigt er durch die Unterscheidung der „Größe" oder des „Umfanges" von der „innern Gültigkeit" (S. 123, Z. 17). Es ist dabei auffallend der übrigens nebensächliche Satz: „so verhält sie sich zu diesem, wie Einheit zur Unendlichkeit" (ib. Z. 14). Ist

Allgemeinheit etwa Unendlichkeit, und sind andererseits beide nicht auch Einheit?

Für die „Qualität“ wird die Unterscheidung der „unendlichen“ Urteile von den „bejahenden“ begründet. Es handle sich hier um den „Wert oder Inhalt“ (ib. Z. 34), um den „Gewinn“. Das Beispiel von der Seele wäre besser verständlich durch den Ausdruck unsterblich anstatt „nicht sterblich“. Anstößig ist dabei „die unendliche Sphäre alles Möglichen“ (S. 124, Z. 10). Nicht um die „Sphäre alles Möglichen“ handelt es sich, sondern um die des für das besondere Problem Möglichen. „Auch so kann die Sphäre noch unendlich bleiben, aber „beschränkend in Ansehung des Inhalts“. Es wird hierfür „vielleicht“ (ib. Z. 24) eine Wichtigkeit in Aussicht gestellt.

Bei der „Relation“ der Urteile wird der Zusammenhang der „Entgegensetzung“ und der „Gemeinschaft“ im „disjunktiven“ Urteil gelehrt. Während das „hypothetische“ Urteil nur die „Konsequenz“ zu seinem Inhalt hat, ist der des disjunktiven nicht allein die Entgegensetzung, sondern „zugleich die Gemeinschaft“ (S. 125, Z. 9). Jeder Teil der Sphäre ist „ein Ergänzungsstück . . . zu dem ganzen Inbegriff“. „Die Erkenntnis aus einer dieser Sphären wegnehmen heißt, sie in eine der übrigen setzen“ (ib. Z. 20). Die Gemeinschaft betätigt und bestätigt sich darin, daß die Teile „sich wechselseitig ausschließen . . . indem sie zusammengenommen den ganzen Inhalt ausmachen“. Auch dies wird „des Folgenden wegen“ als nötig bezeichnet.

Bei der „Modalität“ der Urteile ist die hier erfolgende vorläufige Bestimmung nicht zulänglich. Schon der Ausdruck, daß sie „nichts zum Inhalt des Urteils beiträgt“ (ib. Z. 34), ist anstößig; denn es muß sich hier immer um den Inhalt handeln, nicht aber im letzten Grunde um den „Wert der Kopula“. Es kann sich nur um eine genauere Modifikation des Inhalts hierbei handeln; gemäß dem „Werte der Kopula“. Ebenso schwierig sind die parenthetischen Ausdrücke („beliebig“) bei „möglich“ und („wahr“) bei „wirklich“ (S. 126, Z. 1). Auch ist bei den Beispielen auffallend, daß sie nicht als selbständige Urteile erwogen werden, sondern als „Glieder“ im hypothetischen und disjunktiven Urteil.

Dagegen ist wiederum sachgemäß, daß die „problematische“ Bedeutung bestimmt wird als „Verzeichnung“ „des Weges“ (ib. Z. 20), auch des „falschen“, um „den wahren zu finden“. Ebenso wird vom „assertorischen“ Urteil die „Wahrheit“ gleichgesetzt mit der „logischen Wirklichkeit“ (ib. Z. 26). Wenn aber diese hier noch nur dadurch bestimmt wird, „daß der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden sei“ (ib. Z. 30), so ist durch diese Verbindung die Richtung des assertorischen Urteils noch lange nicht getroffen; die logische Wirklichkeit greift weiter aus. Der Ausdruck „schon verbunden“ bezieht sich auf den Unterschied dieses Urteils vom „apodiktischen“, in welchem der assertorische Satz „durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimmt“ sei (ib. Z. 32). Hier ist beachtenswert, daß der assertorische Satz in den Bereich des apodiktischen hereingezogen wird.

Die Tafel der Urteile führt zur Tafel der „reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien“. Sie würde als „metaphysische Erörterung“ der letzteren zu bezeichnen sein; wenigstens als erster Teil einer solchen. Wie es sich bei der Sinnlichkeit um die Anschauung handelt, so bei dem Verstande um das Denken, und genauer um das Urteil. Nun wird aber der Übergang vom Urteil zum Begriff noch durch einen andern Terminus bestimmt; bezeichnender Weise durch denjenigen, welcher das Urteil als Erkenntnis charakterisiert, als „synthetisches Urteil“. Während sonst der Rezeptivität des Gegebenen entgegengestellt wird die Spontaneität des Denkens, erscheint jetzt die der Synthesis. „Ich verstehe aber unter Synthesis ... die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen“ (S. 128, Z. 6). Das Mannigfaltige der Anschauung muß gegeben sein; „es können keine Begriffe dem Inhalte nach analytisch entspringen“ (ib. Z. 14). Das Denken des Begriffs aber vollzieht sich in der Synthesis.

Diese Synthesis des Begriffs wird nun unterschieden von der der „Einbildungskraft“. Sie beruht „auf einem Grunde der synthetischen Einheit *a priori*“ (S. 128, Z. 37). „Das Erste“ für die Erkenntnis „ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung“; die Synthesis dieses Mannig-

faltigen durch die Einbildungskraft ist „das Zweite", gibt aber noch keine Erkenntnis (S. 129, Z. 10). „Das Dritte" leisten erst „die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben". Sie erst vollziehen die echte Synthesis, und der Verstand bringt erst „vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen" (S. 129, Z. 29). So werden hier schon die Kategorien in der Bedeutung der „synthetischen Einheit" bestimmt, und auf das Mannigfaltige der Anschauung bezogen.

Für die Wahl des Terminus Kategorie wird auf Aristoteles hingewiesen und seine Anordnung wird kritisiert (S. 131). Der Ausdruck „Stammbegriffe des reinen Verstandes" wird durch die Unterscheidung der „Prädikabilien", als der „abgeleiteten" reinen Begriffe, von den „Prädikamenten", wodurch der „Stammbaum des reinen Verstandes völlig" (ib. Z. 35) bestimmt wird, aus der Einseitigkeit und Befangenheit einer psychologischen Terminologie herausgerückt. Die Stammbegriffe sind die des „Stammbaums", als des Systems, oder „der Prinzipien zu einem System" (ib. Z. 37).

Die zweite Ausgabe hat in zwei Paragraphen Zusätze gebracht. Die Kategorien heißen hier „Elementarbegriffe des Verstandes" (S. 133, Z. 12). Sie werden in die zwei Klassen der „mathematischen" und der „dynamischen" Kategorien eingeteilt; ferner wird darauf hingewiesen, daß in „jeder Klasse" drei Kategorien seien. Man könnte den Hinweis vermissen, daß es sich so ja auch bei den Urteilen verhalte. Endlich wird die dritte Kategorie als „aus der Verbindung der zweiten mit der ersten entspringend", bezeichnet (S. 134, Z. 1). Dabei sind Bedenklichkeiten zu beachten. So wird die „Allheit" in Parenthese als „(Totalität)" bezeichnet und als „die Vielheit als Einheit". Die „Einschränkung" sei „nichts anderes als Realität mit Negation verbunden . . . endlich die Notwendigkeit nichts anderes, als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist". Hiernach wäre die Existenz in der Tat, wie es schon beim Urteil scheinen mußte, lediglich in der Möglichkeit gegeben. Es wird sich fragen,

ob diese Bedeutung der Notwendigkeit sich im ontologischen Problem halten läßt; ebenso wie auch die gleiche Bedeutung der Allheit mit der Totalität eine Frage der Dialektik werden wird.

Unmittelbar reiht sich hieran die Frage nach der Selbständigkeit der dritten Kategorie, und es wird gesagt, daß sie als ein „besonderer Aktus des Verstandes" (ib. Z. 14) zu denken sei. Dabei ist das interessante Beispiel von der „Zahl" zu beachten. Indem ferner die Kategorie der „Gemeinschaft" gemäß der Bedeutung des disjunktiven Urteils erklärt wird, ist das Beispiel vom Körper, „dessen Teile einander wechselseitig ziehen und auch widerstehen" (S. 135, Z. 10), zu beachten. Hier wird nicht allein eine „Unterordnung", sondern zugleich eine „Beiordnung" für die Verbindung in einem Ganzen vollzogen.

Der nächste Paragraph ist schon dadurch interessant, daß er zeigt, wie eifrig Kant darauf bedacht war, seine Terminologie mit der der „Metaphysik", sogar der der „Scholastiker" in Zusammenhang zu halten. So berücksichtigt er die Bestimmung des Seienden durch „Einheit", „Wahrheit", und „Vollkommenheit". Die Einheit veranschaulicht er dabei als die „des Thema in einem Schauspiel" (S. 136, Z. 28). Die Wahrheit bestimmt er „in Ansehung der Folgen". Die „Vollkommenheit" als „qualitative Vollständigkeit (Totalität)" (ib. Z. 39). Mithin werde durch diese Begriffe nicht etwa die Mangelhaftigkeit der Kategorientafel erwiesen und ergänzt.

Die transscendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

wird vor dem Paragraphen, der den Übergang zu ihr enthält, durch einen Paragraphen „von den Prinzipien" derselben eingeleitet. Wir hatten schon beachtet, daß die Ableitung der Kategorien aus den Urteilen eigentlich als „metaphysische Erörterung" oder Deduktion hätte bezeichnet werden können. Freilich würde immerhin dabei die Rücksicht auf die Empfindung ausbleiben, welche beim Raume mitgenommen worden war. Die transscendentale Deduktion wird nunmehr aber auf die Physik sich richten müssen. Indessen war diese schon in der Zeit, als der Bedingung

der Mechanik, vorbereitet, während andererseits die Begründung der Zahl in der Zeit nicht vorgesehen war.

Ferner ist in der „Synthesis" ein Korrelatbegriff zur „reinen Anschauung" aufgetreten. Nun ist aber für diese Synthesis „das Mannigfaltige der reinen Auschauung" die Voraussetzung. Die reine Anschauung jedoch ist „Form", und als solche gibt sie dem Mannigfaltigen die „Ordnung". Wie unterscheidet sich nun von dieser Form der Ordnung diejenige „Einheit", in welcher die Synthesis sich vollzieht? Ist nicht auch jene Form eine Art von Einheit? Endlich entsteht schon innerhalb der Sinnlichkeit der Inhalt und Gegenstand als „Erscheinung", und das will sagen: als Gegenstand nicht ausschließlich der Mathematik; jetzt wird es sich um den Gegenstand als solchen der Physik handeln müssen. Man sieht aus allen diesen Erwägungen, daß wir an eine neue Ursprungsstelle des Gegenstandes der synthetischen Erkenntnis herantreten.

Die „transscendentale Deduktion" wird von der „empirischen" unterschieden. „Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können, die transscendentale Deduktion derselben, und unterscheide sie von der empirischen" (S. 139, Z. 13 ff.). Die letztere könnte nur „die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung" betreffen (ib Z. 37). Diese von „Locke" versuchte „physiologische Ableitung" betrifft nur die Frage *quid facti*, nicht die *quid iuris* (S. 140, Z. 21; S. 138, Z. 12). Die fernere Auseinandersetzung erörtert den dringlicheren Anlaß zu und die größere Schwierigkeit bei dieser Erörterung an den Kategorien. Durch sie erst werde die Frage für den Raum unumgänglich. Dieser selbst sei mit der Evidenz einer notwendigen Erkenntnis ausgerüstet; hier dagegen könnte man sich bei den „Beispielen einer solchen Regelmäßigkeit" (S. 144, Z. 12) fälschlich beruhigen.

Der Paragraph des Übergangs stellt daher zunächst, wenngleich unter dem Terminus „der Vorstellung" die fundamentale Alternative, welche die zweite Vorrede durchgeführt hat. „Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese allein den Gegenstand möglich macht" (S. 145, Z. 8). Das Wort „allein" gehört zu „diese". So

heißt es weiterhin: „wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen“ (ib. Z. 20). Die Vorstellung wird jedoch präzisiert und spezialisiert in Anschauung und Begriff. Die in der Anschauung gegebene Erscheinung ergibt noch nicht den vollen, echten Gegenstand. Erst durch den reinen Begriff entsteht der Gegenstand. Daher ist dieser der „Begriff von einem Gegenstande“ (S. 146, Z. 14). Diese Beziehung des Begriffs auf den Gegenstand führt zugleich auf den Begriff der Erkenntnis, als den der Erfahrung, oder, wenn man nicht von dem Sprachgebrauche Newtons her, sondern nach dem von Locke und Hume das Wort gebraucht, zu dem Begriffe der Erfahrung, als der der „wissenschaftlichen Erkenntnisse“ oder der Erfahrungswissenschaft.

So wird der transscendentalen Deduktion hier das „Principium“ gegeben, daß die Kategorien „als Bedingungen *a priori* der Möglichkeit der Erfahrungen“ (ib. Z. 27) bezeichnet werden; und wenige Zeilen später tritt dafür der charakteristische Singular ein: „die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben“. Die zweite Ausgabe bringt darauf wiederum eine Absage an den „berühmten Locke“ und „David Hume“, indem auf den ersteren die „Schwärmerei“, auf den zweiten der „Skeptizismus“ zurückgeführt wird. „Die empirische Ableitung aber, worauf beide verfielen, läßt sich mit der Wirklichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse *a priori*, die wir haben, nämlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft, nicht vereinigen und wird also durch das Faktum widerlegt“ (S. 147, Z. 24). So ist die transscendentale Deduktion klar und bündig auf das „Faktum“ der Wissenschaft gegründet und orientiert. Jetzt folgt „die Erklärung der Kategorien“, nachdem vorher von einer solchen „Definition“ abgesehen worden war (S. 132, Z. 14). „Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen als bestimmt angesehen wird“ (S. 148, Z. 17). So wird die Kategorie an die Anschauung gewiesen; aber alle Unbestimmtheit der Erscheinung wird jetzt durch die „Bestimmtheit“ getilgt, welche durch die Arten des Urteils vollzogen wird.

Die zweite Bearbeitung der transscendentalen Deduktion

beginnt mit dem Begriffe der Synthesis, welche als Verbindung hier beschrieben wird. „Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriffe des Mannigfaltigen und der Synthesis desselben noch den der Einheit desselben bei sich“ (S. 150, Z. 15). Man sieht jetzt deutlich, daß durch die Form der reinen Anschauung das Mannigfaltige derselben noch keineswegs seine Einheit erlange. Und man sieht zugleich, daß die Synthesis, welche in jener Form erkannt werden könnte, von derjenigen, welche der Begriff zu vollziehen hat, unterschieden werden muß. So erklärt sich die Ergänzung zur Synthesis in der Verbindung. „Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen.“ Diese Einheit dürfe daher auch mit der Kategorie der Einheit nicht verwechselt werden; sie ist „Grund der Einheit“ für das Urteil überhaupt (ib. Z. 31).

Wie die Synthesis durch die Verbindung bestimmt werden sollte, so auch die „synthetische Einheit“ durch den „Grund“ derselben, oder wie der folgende § 16 formuliert, durch „die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption“. Kant rezipiert den Terminus der Apperzeption von Leibniz, aber als „reine“ oder als „ursprüngliche“ Apperzeption (S. 151, Z. 16). Man könnte versucht werden zu meinen, daß man damit in die „metaphysische Deduktion“ zurückversetzt würde; denn man sieht nicht sogleich, wie dies mit der Begründung der Physik zusammenhängen mag. Indessen sahen wir freilich, wie auch die transscendentale Erörterung des Raumes, der Wahrnehmung wegen, auf den Sinn einging, und so möchte diese Richtung jetzt auch weiter in das Bewußtsein verfolgt werden. Das Bewußtsein aber darf jetzt nicht als ein „innerer Sinn“ gelten; dieser vertritt das „empirische Bewußtsein“ oder die „empirische Apperzeption“; die reine ist das „Selbstbewußtsein“ (S. 151, Z. 19). So tritt das „ich denke“ hier in die Schranken.

Halten wir uns nur vor allem erst den Zusammenhang offen. Der Gegenstand soll begründet, in der Möglichkeit der Erfahrung selbst ermöglicht werden.

So führt der Weg vom Objekt durch die Erkenntnis zum Subjekt. Mithin ist es nur der Weg der Erkenntnis, der zum Subjekt, zum Selbstbewußtsein führt. „Ich nenne auch die Einheit derselben die transscendentale Einheit des Selbstbewußtseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis *a priori* aus ihr zu bezeichnen“ (S. 151. Z. 21). Das Selbstbewußtsein heißt daher auch das „allgemeine Selbstbewußtsein“ (ib. Z. 32). Das Ziel bildet also nicht sowohl das Selbstbewußtsein selbst, sondern der Gegenstand, für den jenes das unumgängliche Mittel ist.

So sehr Kant die Ursprünglichkeit des Selbstbewußtseins urgiert, so wird er doch nicht müde, die Synthesis, die Verbindung als den Zweck zu bezeichnen, der sich vermittelst des Selbstbewußtseins vollführe. „Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges . . . in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle“ (S. 152, Z. 8). Nicht das Selbstbewußtsein ist demnach der Grund der Synthesis; diese Art von Grund wäre nur psychologisch oder allenfalls metaphysisch; sondern „synthetische Einheit des Mannigfaltigen . . . ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst“ (S. 153, Z. 1). Daher heißt die Apperzeption Grundsatz: „welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist“ (ib. Z. 11). Und in einer Anmerkung wird charakteristisch für Kants Art, sich auszudenken, der Satz hingestellt: „und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transscendentalphilosophie heften muß“ (S. 152). Immer aber wird das Selbstbewußtsein auf das Mannigfaltige hingewiesen. „Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewußtsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsere kann nur denken und muß in den Sinnen die Anschauung suchen“ (S. 153, Z. 23). So wird hier die Abweisung des absoluten Objekts der innern Anschauung bestätigt.

§ 17 macht „die synthetische Einheit der Apperzeption“ als „Grundsatz“ zum „obersten Prinzip“. Dadurch wird die Beziehung vollzogen, welche oben zwischen dem

Objekt und dem Subjekt durch die Erkenntnis angesetzt wurde. Zwei Formulierungen enthalten diesen Zusammenhang. „Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist“ (S. 154, Z. 23). Objekt, Begriff und Vereinigung treten hier zusammen, und zwar an dem Mannigfaltigen. Dieses ist die Grundbedingung, die erste Voraussetzung der Erkenntnis, welche die Anschauung zu befriedigen hat. Das Mannigfaltige muß nun vereinigt werden, oder, wie es sonst hier heißt, verbunden. Die Vereinigung vollzieht sich in der synthetischen Einheit des Begriffs, und diese ist der „Begriff vom Objekt überhaupt“. Das Objekt ist also im letzten Grunde nichts anderes, als der Begriff seiner selbst, der in der Synthesis des Mannigfaltigen sich vollzieht.

Hinwiederum ist die synthetische Einheit die der Apperzeption. „Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden ausmacht“ (ib. Z. 27). So wird auch das Objekt auf die Einheit des Bewußtseins gegründet; aber diese ist die Einheit der Synthesis: Um eine Linie zu erkennen, „muß ich sie ziehen .. so daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseins (im Begriffe einer Linie) ist und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird“ (S. 155, Z. 13). Es wird so außer Zweifel gestellt, daß die Einheit des Bewußtseins lediglich als Grundsatz aufgestellt wird, und nicht etwa als ein absolutes Subjekt. Nur in seiner Betätigung hat der Grundsatz seinen Bestand; die Einheit der Handlung ist zugleich, ist an sich die Einheit des Bewußtseins. Dies ist der Sinn der synthetischen Einheit des Bewußtseins. So erfolgt die Begründung der Kategorien in einem Grunde einer Einheit, welche unterschieden ist von der Kategorie der Einheit, nämlich in der Einheit des Bewußtseins. Und wiederum wird darauf hingewiesen, daß es nur der „menschliche Verstand“ sei, der hierdurch bestimmt werde; unzweideutiger und sachlich treffender wäre es, wenn gesagt würde: der wissenschaftliche Verstand.

§ 18 nennt daher die synthetische Einheit die „ob-

jektive Einheit des Selbstbewußtseins". Und während wir oben den Begriff des Objekts durch die Vereinigung definiert sahen, heißt es jetzt: „die transscendentale Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird" (S. 156, Z. 14). Jetzt wird das Selbstbewußtsein wiederum auf den Begriff vom Objekt zurückgelenkt, darum als objektiv bezeichnet. Demgemäß wird sie von der „subjektiven Einheit des Bewußtseins unterschieden". Diese ist „die empirische Einheit des Bewußtseins", für welche die „Assoziation der Vorstellungen" zutrifft (ib. Z. 15). Die Beziehung auf die Assoziation führt weiter.

§ 19 begründet darauf eine neue Definition des Urteils. Es ist „nichts anderes, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen" (S. 158, Z. 1). Nicht „nach Gesetzen der Assoziation" werden die Vorstellungen verbunden, „sondern sie gehören vermöge der notwendigen Einheit der Apperzeption in der Synthesis der Anschauungen zu einander, d. i. nach Prinzipien ... welche Prinzipien alle aus dem Grundsatze der transscendentalen Einheit der Apperzeption abgeleitet sind" (ib. Z. 12).

§ 20 führt die Wendung von der Apperzeption zum Urteil wiederum auf die Kategorie zurück. „Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung notwendig unter Kategorien" (S. 159, Z. 13). Diese Rückbeziehung auf die Kategorien macht wiederum den methodischen Zusammenhang zwischen der Einheit des Selbstbewußtseins und der synthetischen Einheit der Kategorie zum eigentlichen Problem, vor welchem das Objekt zurücktritt. Hiervon handelt

§ 21, der von den Kategorien aus den Verstand als „menschlichen", das will sagen, als wissenschaftlichen einschränkt, in analoger Weise, wie dies anderseits die Sinnlichkeit getan hatte. „Denn wollte ich mir einen Verstand denken, der selbst anschauete (wie etwa einen göttlichen ...), so würden die Kategorien gar keine Bedeutung haben" (S. 160, Z. 16). „Sie sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht." Denken aber heißt, den Stoff der Anschauung „verbinden und ordnen".

§ 22 ist von fundamentaler Bedeutung. Hier wird das Abzielen aller dieser Begriffe auf die Wissenschaft in die Augen springend. Es ist daher schon auffallend, daß die beiden „Stücke", welche als die beiden Bedingungen der Erkenntnis gelten, hier in umgekehrter Reihenfolge aufgeführt werden: „erstlich der Begriff ... und zweitens die Anschauung" (S. 161, Z. 7). Es ist aber nicht lediglich die „reine Anschauung", auf welche hier der Begriff bezogen wird; denn in der Mathematik gewinnen wir Gegenstände „nur ihrer Form nach" (ib. Z. 26). „Folglich sind alle mathematischen Begriffe für sich nicht Erkenntnisse, außer sofern man voraussetzt, daß es Dinge gibt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäß uns darstellen lassen." So entsteht hier gegenüber dem Problem des Gegenstandes das des Dings. Steuern wir nun damit etwa auf das „Ding an sich" hin? Ganz im Gegenteil werden wir hier von der reinen Anschauung zur Wahrnehmung fortgetrieben.

Denkt man nun aber hierbei an die Empfindung im gemeinen, empirischen Sinne, so würde die ganze Deduktion auf den Kopf gestellt; es handelt sich um den Begriff der wissenschaftlichen Erfahrung, also um den der Physik. Diese aber ist freilich durchaus mit der Empfindung kompliziert. Konnten wir daher doch schon bei Raum und Zeit dieses unumgänglichen Zusammenhangs uns nicht entschlagen. Bei den Kategorien aber mußte für Kant alles darauf ankommen, sie nicht als Spielzeuge eines Denkens schlechthin erscheinen zu lassen, sondern als die Vehikel des Denkens der wissenschaftlichen Erfahrung. „Folglich liefern uns die Kategorien ... keine Erkenntnis von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung, d. i. sie dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntnis. Diese aber heißt Erfahrung" (S. 162, Z. 7). Damit man nun aber ja nicht auf den absurden Gedanken verfalle, einen Gegensatz zwischen diesen Dingen und den Gegenständen anzunehmen, wird der Satz angeschlossen: „folglich haben die Kategorien keinen andern Gebrauch zur Erkenntnis der Dinge, als nur sofern diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden." Diese Unterscheidung bildet auch den Inhalt des folgenden

§ 23. In diesem wird gezeigt, daß, wenngleich die Kategorien auf „Gegenstände der Anschauung überhaupt . . . wenn sie nur sinnlich“ ist, bezogen werden können, diese Ausdehnung uns doch „zu nichts“ helfe. Denn es entstehen alsdann nur „leere Begriffe von Objekten“, „bloße Gedankenformen“, denn nur unsere Anschauung könnte ihnen „Sinn und Bedeutung verschaffen“ (S. 162 f.). Es taucht hier schon der Gedanke des „Objekts einer nicht sinnlichen Anschauung“ auf. Und der Paragraph schließt: „doch mehr hievon in der Folge“.

§ 24 leitet aus der „bloßen Gedankenform“ die Unterscheidung der „figürlichen Synthesis“ von der „intellektuellen“ ab. Die erstere wird „transscendentale Synthesis der Einbildungskraft“ genannt. Hier tritt somit die Einbildungskraft wieder ein, als eine Verbindung von Verstand und Sinnlichkeit. Ihre Synthesis sei die „erste Anwendung des Verstandes auf Gegenstände der Anschauung“. Dieser Einbildungskraft entbehrt die „intellektuelle Synthesis“. Sie gehört zur Sinnlichkeit, ist aber auch Spontaneität, und sofern sie dies ist, „nenne ich sie auch bisweilen die produktive Einbildungskraft“ (S. 165, Z. 17). Der Ausdruck „bisweilen“ bezeugt das Schwanken in der Charakteristik dieses Terminus, der doch ausdrücklich von einem solchen der Psychologie in den unmittelbar folgenden Sätzen unterschieden wird; denn diese habe es mit der „reproduktiven Einbildungskraft“ und der „Assoziation“ zu tun.

Es ist die Unterscheidung zwischen Begriff und Anschauung allein, welche der Isolierung entgegen den Gedanken der „Verbindung“ erweckt, und wie wir sehen werden, stets von neuem wieder hervortreten läßt, und zwar in der sachlichen Ergiebigkeit, daß die Verbindung, die als Problem fortwährend sich erneuert, mit immer neuen Mitteln zu neuen Lösungen gebracht werde. In der Synthesis selbst liegt schon die Verbindung. Nicht genug damit, es muß eine „figürliche“ Synthesis bezeichnet werden. Nicht genug damit, sie muß als solche der „Einbildungskraft“ bezeichnet werden. Verbindung der „beiden Stämme“ der Erkenntnis, gemäß ihrer vermuteten „gemeinsamen Wurzel“, das ist die Direktive dieser ganzen Terminologie.

Von der „Psychologie“ wird nun auch ferner die

Apperzeption nach ihrem Unterschiede vom „inneren Sinne“ wiederum geschieden. Wenn vom inneren Sinne gesagt wird, daß er „affiziert“ werde, so heißt dies doch schließlich innerhalb der transscendentalen Ästhetik, daß der äußere Sinn nicht außer Zusammenhang mit diesem Affizieren bleibe, und zwar nicht eigentlich des Raumes wegen, sondern wegen der Empfindung. Die Beziehung auf die Empfindung aber muß wegen der Physik aufrecht erhalten bleiben. Jetzt dagegen wird die Synthesis der Einbildungskraft als diejenige Handlung bezeichnet, „wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch affiziert werde“ (S. 166, Z. 17). Es affiziert jetzt mithin der innere Sinn nicht mehr sich selbst, worin doch nur die Paradoxie der Abwehr sich ausspricht; sondern er wird durch den Verstand, so muß es scheinen, affiziert, denn ihm kommt die „Handlung der Synthesis“ zu; wenngleich alsdann dieses Affizieren nur ein Bestimmen sein kann. „Das, was den innern Sinn bestimmt, ist der Verstand“ (S. 165, Z. 39).

Und welche Rolle spielt die Einbildungskraft bei dieser Handlung des Verstandes? Sie ist eben immer nur das Mittelglied, als welches sie auch nur das Affizieren zu bewerkstelligen hat. Der Verstand findet in dem „innern Sinne“ keine „dergleichen Verbindung“ vor, sondern „bringt sie hervor, indem er ihn affiziert“ (S. 167, Z. 14). Jetzt sind die Empfindungen vom Monopol des Affizierens weit zurückgewiesen; die synthetische Einheit selbst ist es, der diese Macht zusteht.

Es entsteht dabei allerdings die Gefahr der Frage, welche ganz ohne Absatz hier angereiht wird: wie denn „das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden ... und doch ... als dasselbe Subjekt einerlei sei“. Die Frage bedeutet nicht allein den Doppelcharakter des Ich, sondern zugleich die Zweideutigkeit der Einbildungskraft, und damit auch die Gefahr einer Illusion bei der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand. Das aber ist gerade der Sinn dieser ganzen Auseinandersetzung, daß man trotz alledem an der Notwendigkeit der Voraussetzung des Affizierens nicht irre werde; denn ohne das Affizieren würde auch die Synthesis und die Einheit der

Synthesis, und die Einheit der Apperzeption hinfällig. Wie wir „äußerlich affiziert werden", so auch „innerlich von uns selbst" (S. 168, Z. 20). Sogar das Beispiel der „Aufmerksamkeit" wird dafür herangezogen. Da aber nun einmal das Affizieren vorzugsweise die Sache der Sinnlichkeit und ihres Mannigfaltigen ist, für den innern Sinn daher nicht ohne Zusammenhang mit dem äußern zu vollziehen ist, so muß schließlich der Verstand sich der Einbildungskraft, die eben zur Hälfte Sinnlichkeit ist, bedienen, um als „Synthesis" das Desiderat des Affizierens befriedigen zu können. Denn die Probleme des Affizierens erstrecken sich über das ursprünglich Mannigfaltige hinaus, und flechten sich in die tiefsten und feinsten Aufgaben des Denkens hinein. Nicht von sich selbst daher wird der innere Sinn affiziert, sondern „von uns", d. h. vom Ich, vermittelst seines Vermögens der Einbildungskraft.

§ 25. Es könnte scheinen, als würde die Scheidewand zwischen Sinnlichkeit und Verstand durch diese affizierende Kompetenz des Ich zu Ungunsten der Sinnlichkeit verschoben. Diesem Bedenken wird nun entgegengetreten. „Dagegen", so beginnt der neue Paragraph, „nicht wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin" (S. 168, Z. 25), ist Inhalt „meiner selbst". „Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst" (S. 169, Z. 13). Die Intelligenz ist „sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt". Dieses aber bedarf des Mannigfaltigen der inneren und der äußeren Sinnlichkeit.

§ 26 rückt wieder die Beziehung auf den „allgemein möglichen Erfahrungsgebrauch" in die Überschrift und in den Vordergrund, während bisher der Begriff des Selbstbewußtseins vornehmlich das Problem war.

Jetzt erscheint auch plötzlich die „metaphysische Deduktion" als „durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens dargetan" (S. 170, Z. 15). Dagegen sei das Problem der transscendentalen: „der Natur gleichsam das Gesetz vorzuschreiben und sie sogar möglich zu machen" (ib. Z. 26). Bei diesem „gleichsam vorschreiben" stellt sich unwillkürlich das Warnungssignal der Empfindung ein. Diesem entspricht die Herbeirufung der „Apprehension". „Zuerst merke ich an, daß ich unter der

Synthesis der Apprehension die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung verstehe, dadurch Wahrnehmung ... möglich wird." Jetzt wird eine neue Konfrontation mit Raum und Zeit gewagt.

Sie seien „nicht bloß als Formen der sinnlichen Anschauung, sondern als Anschauungen selbst ... vorgestellt" (S. 171, Z. 9). Warum diese Unterscheidung? Weil sie „mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen *a priori* vorgestellt" werden. Einheit ist Einheit der Synthesis. Mithin müßte in Raum und Zeit schon Synthesis, also schon Verstand und Denken sein. So würde also doch die Terminologie durchbrochen. „Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt ... ob sie zwar eine Synthesis voraussetzt" (ib. Anm.). Diese Einheit, die sonach für die Sinnlichkeit vorausgesetzt werden muß, ist Einheit der Synthesis, „außer oder in uns" (ib. Z. 15). Diese ist die „Bedingung der Synthesis aller Apprehension schon mit (nicht in) diesen Anschauungen zugleich gegeben" (ib. Z. 18). Diese Synthesis der Verbindung ist das „ursprüngliche Bewußtsein". Wiederum scheint es, als ob jetzt die „transscendentale Deduktion" in die „metaphysische" zurücklenkte.

Aber gerade hier zeigen sich klare und scharfe Bestimmungen und Beispiele sogar für die Restriktion des Selbstbewußtseins auf die Kategorien. „Wenn ich z. B. die empirische Anschauung eines Hauses ... zur Wahrnehmung mache, so liegt mir die notwendige Einheit des Raumes ... zum Grunde ... Eben dieselbe synthetische Einheit aber ... ist die Kategorie der Größe, welcher also jene Synthesis der Apprehension, d. i. die Wahrnehmung durchaus gemäß sein muß" (S. 172, Z. 7). Wie kann aber die eine Art der Synthesis, welche sinnlich, ja sogar empirisch ist, der intellektuellen gemäß sein? Die Anmerkung erklärt dieses Rätsel. „Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt." So ist es im letzten Grunde also doch die Einbildungskraft, welche in der einen Hand die Spontaneität hält, während sie in der andern von der Sinnlichkeit abhängt. Das aber ist der Sinn aller dieser Distinktionen, daß die Notwendig-

keit der Verbindung allen Unterscheidungen und Isolierungen gegenüber aufrecht erhalten werde. Nicht darin, wie es gemacht wird, liegt der Wert dieser Auseinandersetzungen, sondern darin, daß sie gemacht werden, und daß dieses Ringen der Terminologie mit ihren eigenen Schlagbäumen sich dartut, und ihre Hebung ermöglicht.

Nach einem Striche, den das Original hier enthält, geht es wieder zur eigentlichen Frage auf die Erfahrung zurück. „Kategorien sind Begriffe, welche ... der Natur, als dem Inbegriffe aller Erscheinungen ... Gesetze *a priori* vorschreiben, und nun frägt sich, ... wie es zu begreifen sei, daß die Natur sich nach ihnen richten müsse“ (S. 173, Z. 12). Diese Frage ist die eigentliche transszendentale Frage. Wir haben sie schon mehrfach angetroffen, und ebenso ihre Beantwortung. „Hier ist die Auflösung dieses Rätsels.“ Wir wissen, worin sie bestehen muß: in der Unterscheidung der Gegenstände von den Dingen an sich. Hier sehen wir nun aber, wie durch die Einbildungskraft und durch die Verbindung, welche sie zwischen Sinnlichkeit und Verstand vollzieht, die Auflösung plausibler gemacht werden soll. „Nun ist das, was das Mannigfaltige ... verknüpft, Einbildungskraft, die vom Verstande der Einheit ihrer intellektuellen Synthesis und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehension nach abhängt“ (S. 174, Z. 4). So wird durch dieses Mittelglied der Einbildungskraft die Natur, als Inbegriff der Erscheinungen, zur Natur, „als dem ursprünglichen Grunde ihrer notwendigen Gesetzmäßigkeit“. Diese Gesetzmäßigkeit der Natur ist die „Natur überhaupt“ (ib. Z. 19). Und so wird durch die Synthesis der Einbildungskraft die „Natur der Erscheinungen“ mit der „Natur der Gesetze“ verbunden.

Jetzt aber zeigt sich wiederum die klare Besonnenheit in dieser tiefen Weisheit des transscendentalen Apriorismus. „Besondere Gesetze ... können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie zwar alle insgesamt unter jenen stehen. Es muß Erfahrung dazu kommen ... von Erfahrung aber überhaupt ... geben allein jene Gesetze *a priori* Belehrung“ (ib. Z. 23). So wird die „Erfahrung überhaupt“ von den „besonderen Gesetzen“ der „Erfahrung“ unterschieden. Die Erfahrung überhaupt, das

ist der Begriff der Erfahrung, als der mathematischen Naturwissenschaft. Für die besonderen Gesetze aber muß Erfahrung dazu kommen; das ist die Erfahrung im gewöhnlichen Sinne, welche jedoch auf den Begriff der Erfahrung hier orientiert ist.

§ 27. Was bringt er nun als „Resultat dieser Deduktion"? Es ist wiederum die Alternative, die hier als die von „zwei Wegen" (S. 175, Z. 12) bezeichnet wird: „Entweder die Erfahrung macht die Begriffe oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich." Das erstere wäre „eine Art von *generatio aequivoca*". Es gibt keinen „Mittelweg" zwischen „den zwei genannten einzigen Wegen". „Eingepflanzte Anlagen zum Denken . . eine Art von Präformationssystem" richten nichts aus gegen den Skeptizismus. „Ich bin nur so eingerichtet" das muß „gefühlt werden". „Man kann mit niemand darüber hadern . . . wie sein Subjekt organisiert ist" (S. 176, Z. 36). Es bleibt also keine andere Antwort übrig, als welche die transszendentale Deduktion enthält in der Anweisung auf die „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung", als der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft.

Betrachten wir nun dasselbe Problem in der ersten Ausgabe, und zwar mit Rücksicht auf die Abweichungen, welche davon die zweite darbietet.

Schon in der ersten Vorrede war bei starker Hervorhebung der Wichtigkeit dieses Hauptstücks auf die „zwei Seiten" in ihm hingewiesen worden. Die eine gehe auf die „objektive Gültigkeit" der Kategorien; sie sei „wesentlich". Die andere sei eine „subjektive Deduktion", daher „nicht wesentlich" (S. 18). Aus diesem Gesichtspunkte haben wir die erste Bearbeitung der Deduktion zu betrachten. Schon im Beginn sind die „subjektiven Quellen" (S. 706, Z. 28) zur „Möglichkeit der Erfahrung" bezeichnet. Als solche werden drei Arten der Synthesis unterschieden, welche ihrerseits der „Synopsis" des Sinnes (ib. Z. 37) entgegengestellt wird. Aber auch hierbei wird von diesen „vier Nummern" gesagt, daß sie nur „mehr vorzubereiten als zu unterrichten" haben (S. 707, Z. 14).

Die erste Art ist die der „Synthesis der Apprehension in der Anschauung". Dem „Mannigfaltigen" tritt hier die „Einheit der Anschauung" entgegen (S. 708, Z. 11), die

von der „absoluten Einheit“ „als in einem Augenblick enthalten“, unterschieden wird. Zur Einheit gehört „Durchlaufen“ und „Zusammennehmung, „welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne“ (ib. Z. 15).

Die zweite Art der Synthesis ist die der „Reproduktion in der Einbildung“. Die Reinheit dieser Synthesis beruht auf ihrer Unterscheidung von der psychologischen „Verknüpfung“, in der sich die Vorstellungen „vergesellschaften“. Die „reine“ Reproduktion bezieht sich nicht auf dieses „bloße Spiel unserer Vorstellungen“ (S. 709, Z. 31), sondern sie beruht auf dem Prinzip der „Reproduzibilität der Erscheinungen“ (S. 710, Z. 3). Sie wird im letzten Satz dieser Darlegung „das transscendentale Vermögen der Einbildungskraft“ genannt. Sonst aber wird hier von dieser Einbildungskraft nichts weiter gesagt.

Die dritte Synthesis ist die der „Recognition im Begriffe“. Der Begriff weist schon im Worte auf das „eine Bewußtsein“ hin (S. 711, Z. 15); in ihm ist der Gegenstand gegründet. Daher sei es hier notwendig, „sich darüber verständlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenstandes der Vorstellungen meine“ (S. 711, Z. 26). „Es ist leicht einzusehen, daß dieser Gegenstand nur als Etwas überhaupt = X müsse gedacht werden“ (ib. Z. 34). Jenes X ist, als „etwas von allen unseren Vorstellungen Unterschiedenes . . für uns nichts“ (S. 712, Z. 14). Die Einheit, durch welche der Gegenstand bedingt wird, ist „die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis“; diese aber vollzieht sich in der „Einheit der Regel“, und der „Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X“ (ib. Z. 34). Daher wird der Gegenstand in dieser Einheit des Bewußtseins, welche die Einheit der Regel, wie z. B. in dem Begriffe des Triangels ist, gegründet; „denn dieser ist nichts mehr als das Etwas, davon der Begriff eine solche Notwendigkeit der Synthesis ausdrückt“ (S. 713, Z. 18). Hierin ist für die Definition des Gegenstands die charakteristische Urform zu erkennen, aus welcher die der zweiten Ausgabe (oben S. 56) mit der Pointe der „Vereinigung“ die neue Fassung gebildet hat.

Man erkennt den allgemeinen idealistischen Drang in diesem Entwurfe. Und doch verbindet sich dieser Zug

eines scheinbar subjektiven Idealismus zielbewußt zugleich mit der Richtung auf die wissenschaftliche Objektivierung des Bewußtseins. Und es sind die „Regeln", als welche hier die „reinen Begriffe" bewährt werden. Sie sind auch die „Bedingungen", in denen die „Einheit des Bewußtseins" sich vollzieht. „Denn das Gemüt könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst . . . denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte', (S. 714, Z. 24). Darauf aber heißt es: „Nunmehro werden wir auch unsere Begriffe von einem Gegenstande überhaupt richtiger bestimmen können." Und worin besteht diese Verbesserung?

Sie wird in dem Satze gegeben: Der Gegenstand der Vorstellung, der nicht mehr angeschaut werden kann, nicht mehr Erscheinung ist, „daher der nicht empirische d. i. transscendentale Gegenstand = X genannt werden mag" (S. 715, Z. 4). Worin kann die „richtigere" Bestimmung des Gegenstandes in dieser Fassung liegen? In dem „ = X" und „einerlei = X" (ib. Z. 8) kann sie nicht liegen, denn dieser Trumpf war schon ausgespielt. Nur in der Beziehung auf die Regeln, in deren Einheiten die Einheit des Bewußtseins sich vollziehe, kann sie gesucht werden. „So wird die Beziehung auf einen transscendentalen Gegenstand, d. i. die objektive Realität unserer empirischen Erkenntnis auf dem transscendentalen Gesetze beruhen, daß alle Erscheinungen . . . unter Regeln *a priori* der synthetischen Einheit derselben stehen müssen" (ib. Z. 21). „Gesetz" hier für Grundsatz.

Nr. 4 enthält einen Satz, den wir in geringer Veränderung an einem zentralen Punkte wiederfinden werden. Und man könnte auf die Vermutung kommen, daß schon dadurch die Umarbeitung dieses Kapitels sich als wünschenswert erwiesen hätte. „Die Bedingungen *a priori* einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung" (S. 716, Z. 22). Dieser Satz dient hier nur zur Bestimmung der Kategorien, als der „Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung", und als der „Grundbegriffe, Objekte überhaupt . . . zu denken" (ib. Z. 26). Wenn dabei auf das „Selbstbewußtsein" verwiesen wird, so geschieht es, um auch dieses auf die Begriffe zu gründen, „als

worin die Apperzeption allein ihre durchgängige und notwendige Identität *a priori* beweisen kann" (S. 717, Z. 1). Wiederum die Objektivierung der Apperzeption, als der synthetischen Einheit in den Begriffen, als den synthetischen Einheiten.

Ohne diese objektivierende „Gründung" würden die „Wahrnehmungen" zu einem „Spiel der Vorstellungen", das hier „ein blindes" genannt wird, während es (oben S. 65) nur „ein bloßes" hieß. Die „Assoziation" (S. 717, Z. 25), durch welche man das „Gesetz der Natur" entbehrlich machen zu können glaubt, fordert vielmehr eine „Affinität". „Ich frage also, wie macht ihr euch die durchgängig Affinität der Erscheinungen . . . begreiflich? Nach meinen Grundsätzen ist sie sehr wohl begreiflich. Alle möglichen Erscheinungen gehören . . . zu dem ganzen möglichen Selbstbewußtsein" (ib. Z. 33). Dieses aber hat die Bedeutung des „Gesetzes", dieser Zusammenhang ist an dieser Stelle allerdings nicht bündig, nicht prinzipiell und fundamental genug ausgedrückt. „Also stehen alle Erscheinungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach notwendigen Gesetzen, und mithin in einer transscendentalen Affinität" (S. 718, Z. 13). So wird hier die „transscendentale Apperzeption" zu der „transscendentalen Affinität" objektiviert. Und so wird sie als das „Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis" von der Natur, d. i. der „Natureinheit" bezeichnet (ib. Z. 24). Indessen tragen alle diese Bestimmungen noch das Gepräge des Subjektiven gegenüber dem „obersten Grundsatze" (oben S. 55).

Es folgt der Abschnitt, in welchem die „drei subjektiven Erkenntnisquellen" (S. 719, Z. 10) im Zusammenhange betrachtet werden. Hier wird der Einbildungskraft die bisher fehlende Beleuchtung gegeben. Während bisher die „Reproduktion" ihr zugewiesen war, tritt jetzt die „Assoziation" an deren Stelle, und die Reproduktion tritt dazu in Parenthese (ib. Z. 20). Die eigentliche Wirksamkeit der Einbildungskraft wird jetzt „in der Zusammensetzung" (S. 721, Z. 6) und in der „Verbindung" (ib. Z. 18) erkannt. Sie heißt daher hier auch die „produktive Synthesis" (ib. Z. 8). Das Wichtigste aber ist, daß auf sie die Bestimmung des reinen Verstandes zurückgeführt wird, indem diese begründet wird als ein Verhältnis zwischen

der Apperzeption und der Einbildungskraft. „Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand“ (ib. Z. 27). In der Erläuterung dieses wichtigen Satzes wird auf die „Verbindung“ als auf das eigentliche Problem hingewiesen. „Es ist also in uns ein tätiges Vermögen der Synthesis ... welches wir Einbildungskraft nennen“ (S. 722, Z. 28). Und hierzu tritt eine „Anmerkung“, in welcher der Autor diese Bedeutung der Einbildungskraft als einen neuen Gedanken kennzeichnet. Und so wird endlich „die Affinität aller Erscheinungen“ erklärt als eine „notwendige Folge einer Synthesis in der Einbildungskraft“ (S. 724, Z. 22). Mithin wird nicht allein die Bestimmung des reinen Verstandes, sondern folgerecht auch die der reinen Apperzeption auf die Einbildungskraft zurückgeführt.

Die Apperzeption muß freilich „zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen“ (S. 725, Z. 7). „Denn das stehende und bleibende Ich ... macht das Korrelatum aller unserer Vorstellungen aus“ (ib. Z. 40). Endlich wird die Einbildungskraft auch „als ein Grundvermögen der menschlichen Seele“ (S. 725, Z. 18), als das Verbindungsmittel für „beide äußerste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand“ (ib. Z. 24) bezeichnet.

Also ist die Einbildungskraft nicht an das „Bild“ geheftet, sondern vielmehr an die „Regel“, die sie in der „Synthesis“ darstellt und vollzieht. Auf der Präposition „ein“ = hinein beruht die innere Sprachform ihrer Eigentümlichkeit. So wird jetzt auch der Verstand als das „Vermögen der Regeln“ charakterisiert (S. 726, Z. 25). Und auch hier werden die „empirischen Gesetze“ (S. 727, Z. 34) von dem Verstande, als dem „Quell der Gesetze der Natur“ (ib. Z. 26) unterschieden; wenngleich nicht in der glücklichen Fassung, wie in der ersten Ausgabe. In der „summarischen Vorstellung“ wird wiederum auf „die Synthesis durch die reine Einbildungskraft“ (S. 729, Z. 11) hingewiesen.

Analytik der Grundsätze.

Auf die Grundsätze muß alles ankommen, und auf sie von vornherein alles abgezielt sein. Denn die bisher erwogenen beiden Arten von „Formen" sind als solche zwar „Bedingungen" der synthetischen Erkenntnis; vielmehr aber sind sie nicht selbst Bedingungen, sondern nur Elemente und Mittel zu solchen. Da es sich um die Urteile, als die synthetischen Sätze, handelt, so müssen die Bedingungen ihrer Möglichkeit in Grundsätzen statuiert werden. Alles Bisherige ist daher nur als Vorbereitung zu nehmen; als wäre es noch eigentlich gar nicht transscendentale Begründung, sondern nur erweiterte metaphysische. Jetzt erst tritt die transszendentale Formulierung in Kraft.

Kant hat diesen Fortschritt durch die Unterscheidung von „Erkenntnisvermögen" bezeichnet. Es handelt sich jetzt nicht um den „Verstand" im engeren Sinne; und um die „Vernunft" erst recht nicht, weil bei ihr die Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis eben das große Fragezeichen bildet. Es handelt sich jetzt um die Anwendung der Kategorien auf die Erscheinungen. Diese ist Sache der „Urteilskraft". Und so ist die „Analytik der Grundsätze" eine „Doktrin der Urteilskraft" (S. 178, Z. 37). Urteilskraft ist das Vermögen, „unter Regeln zu subsumieren" (S. 179, Z. 6). Für die „allgemeine Logik" ist sie ein „Talent", „das Spezifische des sogenannten Mutterwitzes". Sie bildet daher in der Logik des Petrus Ramus die *secunda pars, quae est de judicio.* Daher die „secunda Petri" (S. 180 Anm.). Die transszendentale Logik dagegen muß in der Lage sein, die Urteilskraft zu leiten, ihren Gebrauch „zu berichtigen und zu sichern" (ib. Z. 32). Das eben ist die Aufgabe der „Kritik, um die Fehltritte der Urteilskraft . . . zu verhüten" (S. 181, Z. 4). Sie muß daher „in allgemeinen, aber hinreichenden Kennzeichen" die Bedingungen darlegen können, „unter welchen Gegenstände in Übereinstimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können" (ib. Z. 22). Diese „Kennzeichen" sind das Problem des ersten Hauptstücks in dieser Doktrin, des:

Schematismus des reinen Verstandes.

Es handelt sich um die Anwendung der Kategorien auf die reinen Formen der Anschauung. Man könnte denken: was ist da noch fraglich? Die Mathematik hat ja in sich diesen methodischen Bezug der Anwendung auf die Physik; und die Physik wahrlich nicht minder. Mithin müssen die „Kennzeichen" in der Mathematik selbst gelegen sein für ihre Anwendung auf die Physik. Man versteht wohl, wie Kant bei der Stellung des Problems die Frage umkehren konnte, da er von den Übergriffen des Denkens aus seine Fragen einrichtet. Aber da er bei der Lösung von der reinen Anschauung der Mathematik ausgegangen war, so ist die Frage, wie die Kategorien auf die Sinnlichkeit angewandt werden können, schon in ihrer Stellung gelöst. Wir müssen nun sehen, ob der Schematismus eine andere Lösung bringt. Und wir müssen ferner auf das Interesse eingehen, welches Kant bisher verfolgt hat, die „subjektiven Quellen", wie er selbst sie nennt, zum Behufe der transscendentalen Deduktion und ihrer Durchführung zu eröffnen und aufschlußgebend zu machen.

Die Darlegung beginnt mit der Hervorhebung der Ungleichartigkeit zwischen Kategorie und Anschauung. Es müsse daher „ein Drittes geben" (S. 183, Z. 10), um „die Anwendung der ersteren auf die letztere möglich" zu machen. „Diese vermittelnde Vorstellung muß rein ... und doch einerseits intellektuell, anderseits sinnlich sein. Eine solche ist das transscendentale Schema". Es könnte scheinen, als ob diese Forderung überhaupt unmöglich wäre, weil sie die Genauigkeit der Terminologie gefährdet. Anschauung ist Anschauung und nur Anschauung; und ebenso ausschließlich ist die methodische Bedeutung des Denkens.

Indessen haben wir auch schon gesehen, daß eine gewisse Ungleichartigkeit auch unter den beiden Formen der Anschauung unverkennbar ist. Die Zeit greift als die „Form des inneren Sinnes" in die des äußern hinüber; oder vielmehr hinunter. Sie muß sich zwar auch ihrerseits der Gestaltungsmittel des Raumes bedienen, und demzufolge ist auch ihr dessen Beziehung auf die Empfindung nicht fremd; dennoch aber ist der Raum selbst in die

Zeit eingebettet. Und ferner haben wir gesehen, wie die transszendentale Deduktion eine „produktive Einbildungskraft“ ins Werk setzte, um die Synthesis selbst in Fluß zu bringen; um „Verbindung zur Einheit“ zu vollziehen. Es entsteht eigentlich also kein so ganz neues Problem, als welches es hier aufgestellt wird. Und wir werden erwarten müssen, daß die beiden Mittel, die wir soeben besprachen, nämlich die Zeit und die Einbildungskraft, hier von neuem in Wirksamkeit treten.

Es muß zunächst auffallen, wie das Schema hier eingeführt wird als „transszendentale Zeitbestimmung“ (S. 183, Z. 23), ohne daß die Frage gestellt und erwogen wird: mit welchem Recht ein neuer Anspruch an die Zeit gestellt, und von ihr befriedigt werden kann. Sie sei „allgemein“, insofern der Kategorie gleichartig; andererseits auch der Erscheinung insofern, „als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist“ (ib. Z. 27). Daher kann sie, als Schema, die geforderte „Subsumtion“ vermitteln. Man sieht, es ist nur eine neue Leistung der alten Zeitbedingung, welche hier als ein neues „Kennzeichen“, gleichsam als ein neuer Apparat eingeführt wird.

Der Fortgang der Erörterung hebt diese „Gleichartigkeit“ in der Bedeutung des Schemas mit der der Zeitanschauung auch darin hervor, daß das Schema die Kategorie auf die Anschauung „restringiert“ (S. 184, Z. 21). Bestimmter noch werden beide Bedeutungen des Schemas zusammengefaßt: „daß obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Kategorien allererst realisieren, sie doch selbige gleichwohl restringieren“ (S. 189, Z. 10; S. 190, Z. 6). An der letzteren Stelle ist es die „Sinnlichkeit“ schlechthin, welcher diese Doppelbedeutung des Schemas zugesprochen wird. Und ebenso bei der Einführung des Ausdrucks Schematismus.

Dagegen heißt es von diesem Anfang aus im unmittelbaren Fortgange auf einmal: „das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft“ (S. 184, Z. 25). Offenbar soll hier das Schema als besonderer Inhalt von dem allgemeinen „Verfahren“ des Schematismus unterschieden werden; dennoch bleibt der Ausdruck „Produkt der Einbildungskraft“ bestehen. Ist denn aber die

Zeit, die Form der Anschauung, zugleich Einbildungskraft? Ist nicht Einbildungskraft vielmehr das Mittel der Synthesis, der Verbindung? Man sieht, die Schranken der Terminologie lösen sich, und scheinen ineinander überzufließen. Der unmittelbar folgende Satz läßt es erkennen, daß Kant von demselben Bedenken hier ergriffen wurde: „so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden". Fünf Punkte hintereinander geben ein Bild von der Zahl 5. „Die Vorstellung nun von einem Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe" (S. 184 Z. 8 f.). Das Schema ist also keineswegs das Bild selbst; sondern die „Methode" zur Einbildung des Begriffs; das kann aber nur heißen zur Einzeichnung des Begriffs in ein Verbindungsnetz; denn Einbildungskraft dient lediglich der Verbindung. Und der Ausdruck „Produkt", der sich als „transszendentales Produkt" wiederholt (S. 186, Z. 4), bedeutet vielmehr nur die „Methode" und die jedesmalige Richtung derselben. Das Schema des Triangels, nicht ein Bild desselben, „bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume" (S. 185, Z. 12). Das Beispiel vom Begriffe des „Hundes" ist nicht unbedenklich, weil es zu einem empirischen Begriffe ablenkt, und somit auch in das Interesse der Psychologie übergeht. In der Tat wird in diesem Sinne auch der Schematismus als „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele bezeichnet" (ib. Z. 27). Dagegen wird hier sogleich der Ausdruck Produkt verbessert in „gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft" (ib. Z. 34). Dies gilt aber nur von dem Schema sinnlicher Begriffe, nicht von dem der Kategorie.

Das Verhältnis des Schemas zur Zeit wird fraglicher noch bei der Formulierung im Einzelnen. Der Raum wird jetzt „das reine Bild aller Größen" genannt; und so auch die Zeit, als „aller Gegenstände der Sinne" (S. 186, Z. 16). Wenn aber die Zeit reines Bild ist, wie kann sie Schema werden? Durch welche Bestimmung ihrer selbst? Durch welche Tätigkeit, zu der sie bestimmt wird? Das Schema der „Größe" ist die Zahl, „welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenfaßt" (ib. Z. 19). Die Gleichartig-

keit bildet somit die Aufgabe bei dieser Zusammenfassung. Sie ist das Problem des Schemas; und es wird von ihm gelöst „dadurch, daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge". Das also ist der Dienst, welchen die Zeit zu leisten hat, um als Schema sich zu betätigen: sie hat sich selbst zu erzeugen.

Wollte man dagegen sagen: sie sei ja aber „gegeben", so kann man hier eben lernen, dass diese Ansicht vom Gegebenen sich zu einem Vorurteil verengt hat. Die Zeit selbst ist nur ein „Bild"; als Form selbst nur ein Bild. Auf die Anwendung kommt es an; in dieser aber wirkt sich das Schema aus, welches das Bild erst aus seiner Tiefe heraufhebt. So korrigiert sich hier der Mangel, den wir in der transscendentalen Aesthetik bei der Zeit bemerken mußten, daß sie nämlich nicht als Bedingung der Zahl bezeichnet wurde (vgl. oben S. 36). Die Zahl ist das Schema, welches die Zeit selbst erst zur Erzeugung bringt in der Synthesis des Gleichartigen, des Einem zu Einem. Man sieht, indem die „Formen" vor dem „Schema" zu „Bildern" werden, daß sie eben nur Elemente sind für die Grundsätze, als die eigentlichen Bedingungen der Erfahrung.

Schwieriger ist die Bestimmung des Schemas für die Kategorien der Qualität. „Realität ist . . . das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert" (ib. Z. 27). Vor allem sieht man, daß die Realität keineswegs als Korrelat etwa zur Bejahung gedacht wird, sondern zur Empfindung; womit jedoch unverkennbar der Bezirk des reinen Denkens überschritten wird. Es ist, als sollte der folgende Satz dieses Bedenken heben: „dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt." Weiter also soll Empfindung hier nichts bedeuten als „Sein in der Zeit". Und ebenso ist Negation nur „ein Nichtsein (in der Zeit)". Erfüllte Zeit oder leere Zeit, d. i. „die Entgegensetzung". Wie kann aber aus der Zeit nun hierfür ein Schema entstehen?

Es verbleibt doch nicht bei der Zeit selbst; der Hinblick auf die Empfindung wird aufrecht erhalten; auf das, was an den Gegenständen „der Empfindung entspricht" (ib. Z. 35). Und dieses der Empfindung Entsprechende

wird als „die transscendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich“ bezeichnet. Haben wir es denn aber mit „Dingen an sich“ zu tun? Wie kann die Parenthese dazu die Worte enthalten: „(die Sachheit, Realität)?“ Man sieht also, daß der Ausdruck „Dinge an sich“ nur auf die reine Kategorie der Realität gehen soll, sofern sie noch nicht schematisiert ist. Die Schwierigkeit bleibt nur bestehen für die Korrespondenz zur Empfindung; denn diese scheint keine Vermittlung zuzulassen; oder sollte sie etwa dem Schema dennoch möglich werden?

Es ist dies in der Tat der Gedanke Kants, der sich ihm bei der Formulierung dieses Schemas zu bestätigen scheint. Worauf kommt es beim Schema an? Auf „die Erzeugung der Zeit selbst“; der Zeit und ihres Inhalts, als ihrer „Erfüllung“. Und um was handelt es sich bei der Empfindung? Um nichts anderes, als um die Erfüllung der Zeit in verschiedenem Grade. „Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit . . . mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in Nichts (= 0 = negatio) aufhört“ (S. 187, Z. 1). Es findet also „ein Übergang von Realität zu Negation“ statt. Als dieser „Übergang“ scheint sich die Limitation betätigen zu sollen, welche hier nicht ausdrücklich erwähnt wird. Immerhin vollzieht sich sonach die Empfindung als ein „Übergang“.

Dieser Übergang ist es, der das Schema der Realität mit der Empfindung vergleichbar, auf sie anwendbar macht. „Das Schema einer Realität, als der Quantität von etwas, sofern es die Zeit erfüllt, ist eben diese kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit“ (ib. Z. 8). Der „Übergang“ hat sich jetzt wieder als „Erzeugung“ betätigt; als Erzeugung der Erfüllung der Zeit. Und es ist eine neue wichtige Bestimmung, die wie eine Doppelbestimmung aussieht, hinzugekommen: „die kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung“. Der entsprechende „Grundsatz“ wird zu zeigen haben, was diese Bestimmung zu bedeuten hat.

Was bedeutet die Substanz in der notwendigen Rücksicht auf die Zeit? „Das Unwandelbare im Dasein“ (ib. Z. 22), so daß Folge und Zugleichsein bestimmt werden kann; und zwar an ihm. Folge und Zugleichsein aber

sind Bestimmungen der Zeit. Demgemäß muß die Zeit selbst „unwandelbar“ sein. Was hat denn nun das Schema zu leisten, indem es die eine Unwandelbarkeit auf die andere zur Anwendung bringt? Es ist der Inhalt, die Erfüllung der Zeit mit dem Realen, auf welche sich die Aufgabe des Schemas erstreckt. „Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit . . . als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt.“ So könnte es scheinen, daß durch das Schema die Unwandelbarkeit eigentlich erst in die Zeit hineingetragen, in ihr erzeugt werde. Das Schema der Beharrlichkeit wird zum „Substratum der Zeitbestimmung“. Die Zeitbestimmung aber hat schon zur Voraussetzung das Unwandelbare der Zeit. So kommen das „Substratum“ des Schemas mit dem „Unwandelbaren“ der Zeit zusammen.

Was ist nun aber die Substanz ohne dieses ihr Schema? Nichts als die Korrelation von „Inhärenz“ und „Subsistenz“. Das Schema erst bringt die Beharrlichkeit des Einen für das Andere in die Korrelation hinein. Und woher, abgesehen von der Unwandelbarkeit der Zeit, jene Beharrlichkeit? fragen wir nunmehr. Lediglich aus dem Urquell der Zeit, dessen Erfüllung mit dem Realen diese neue Erzeugung, d. i. dieses neue Schema erstehen läßt? Die Substanz wird zur „Beharrlichkeit des Realen“; mithin ist es auch schon die Mitwirkung der Realität, durch welche das Reale gewonnen; und von ihr aus also auch erst die Beharrlichkeit als die des Realen begründet wird. Und somit geht sie letztlich auf den Grund der „kontinuierlichen Erzeugung“ zurück.

Das Schema der „Kausalität“ unterscheidet sich von der „Succession“, welche in der Zeit erfolgt, durch die „Regel“, der diese unterworfen ist. Vorausgesetzt ist dabei immer „das Reale, worauf . . . jeder Zeit etwas anderes folgt“ (S. 187, Z. 27).

Ebenso ist das Schema der „Gemeinschaft“ das „Zugleichsein der Bestimmungen“ . . . nach einer „allgemeinen Regel“. Das vorauszusetzende Reale sind hier immer die „Bestimmungen“, die „Accidenzen“. Also wird das „Zugleichsein“ nicht lediglich der Zeit selbst, sondern der „Zeitbestimmung“ verdankt. Und man sieht hier recht

deutlich, wie sich der Ausdruck „Zeitbestimmung“ von dem der „Zeitbedingung“ genau unterscheidet.

Diese Bedeutung der Zeitbestimmung bewährt sich auch besonders an den Schematen der „Modalität“. Das der „Möglichkeit“ ist die „Bestimmung“ zu irgend einer, das der „Wirklichkeit“ „in einer bestimmten“, und das der „Notwendigkeit“ „zu aller Zeit“. In den letzteren beiden Schematen wird daher die Bestimmung in die Kategorie des „Dasein“ eingesetzt. So werden die Schemate als „Zeitbestimmungen *a priori* nach Regeln“ (S. 188, Z. 20) bezeichnet. Realisierung und Restriktion wirken zusammen, um in den Schematen die Vereinigung der bis dahin isolierten Elemente der Erkenntnis zu vollziehen; und zwar zu Bedingungen der Gegenstände der Erkenntnis im Unterschiede von „Dingen überhaupt“ (S. 189, Z. 24). So unterscheidet das Schema der Substanz diese von einem „ersten Subjekt“ (S. 190, Z. 2).

System aller Grundsätze.

Die Begründung der synthetischen Erkenntnis muß in Grundsätzen erfolgen. Das war von vornherein ins Auge gefaßt (vgl. oben S. 15ff.; 45ff.). Grundsätze haben die Bedeutung allgemeinster Erkenntnisse; dennoch lassen sie einen „Beweis aus den subjektiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntnis des Gegenstandes überhaupt“ (S. 191, Z. 5) zu. Diese „subjektiven“ Quellen sind jedoch nur als transscendentale, mithin als objektive zu verstehen. Auch werden sie von vornherein von den „mathematischen Grundsätzen“ unterschieden (ib. Z. 18), die sie nur in bezug auf ihre Möglichkeit „begreiflich zu machen und zu deduzieren“ haben (ib. Z. 27).

Den Grundsätzen geht zunächst der „oberste Grundsatz aller analytischen Urteile“ vorauf. Er ist der Satz der Identität oder des Widerspruchs. „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht“ (S. 192, Z. 22). Er ist die „conditio sine qua non, aber nicht Bestimmungsgrund der Wahrheit“ (S. 193, Z. 17), von der er ein „bloß negatives Kriterium“ (S. 192, Z. 24) ist. Daher darf auch keine positive Bedingung der Wahrheit, wie die des „Zugleich“ in seiner Formel enthalten sein (S. 193, Z. 31).

Bei dem „obersten Grundsatze aller synthetischen Urteile“ kommt sogleich der eigentliche Sinn der der ganzen Kritik zugrunde gelegten Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen zum Ausdruck. Die „allgemeine Logik“ habe damit nichts zu schaffen: „die auch sogar ihren Namen nicht einmal kennen darf“ (S. 194, Z. 35); für die transscendentale dagegen bilde sie „das wichtigste Geschäft . . . und sogar das einzige“ (S. 195, Z. 2). Es wird hier nur auf die in jener anfänglichen Definition enthaltene Bestimmung des „Hinausgehens“ von einem Begriffe zu einem anderen Bezug genommen, um daraus zu folgern, daß „ein Drittes nötig“ sei (ib. Z. 24). Aus dem „Dritten“ werden unmittelbar darauf „alle drei Quellen“ (ib. Z. 34). Es sind diese nämlich der „Inbegriff“ (ib. Z. 27) des „innern Sinnes“; ferner die „Synthesis der Einbildungskraft“, und endlich die „synthetische Einheit der Apperzeption“. In ihr ist letztlich die „objektive Realität“ gegründet.

Diese objektive Realität, also die Erkenntnis von Gegenständen ist der Inhalt und das Problem der synthetischen Erkenntnis. Alle bisher erwogenen Mittel sind nur Vorbereitung dazu. „Einen Gegenstand geben“ (S. 196, Z. 8) darf nicht nur heißen, ihn in der „Anschauung“ geben; denn diese ist eben auch nur ein solches Mittel; sondern es muß bedeuten: „auf Erfahrung ... beziehen“ (ib. Z. 11). Allerdings findet sich dabei in der Parenthese die grundlegende Einschränkung, der man hier nur den erweiternden Anspruch nicht anmerkt, weil er ironisch versteckt ist: „es sei wirkliche oder doch mögliche“. Alsbald aber heißt es: „Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unseren Erkenntnissen *a priori* objektive Realität gibt“ (ib. Z. 24). Diese „Möglichkeit der Erfahrung“ unterscheidet die Erfahrung von einer „Rhapsodie von Wahrnehmungen“ (ib. Z. 30), Der „Context nach Regeln“ beruht jedoch letztlich auf der Einheit der Apperzeption. Sie ist das „Dritte“ für die Möglichkeit der Synthesis.

So ist die „Möglichkeit der Erfahrung“ freilich in der „Einheit des Bewußtseins“ gegründet. Aber diese selbst entfaltet und vollzieht sich in den „synthetischen Einheiten“ der Kategorien und deren Schematisierung. Die Mög-

lichkeit hat daher stets diese doppelte Bedeutung: daß sie erst, und sie allein die Erfahrung möglich macht; zweitens aber, daß sie sie auch positiv zur Konstituierung bringt. Der Sinn ist, daß mit diesen synthetischen Grundsätzen, die aus dem „obersten Grundsatze" ableitbar werden, eine Logik geschaffen werde, welche nicht allein die Mathematik begreiflich macht, sondern zugleich die Physik zustande bringt. Daher gibt diese Möglichkeit zugleich „Wahrheit" (S. 197, Z. 21). Und daher formuliert „das oberste Prinzipium aller synthetischen Urteile" (ib. Z. 25) diesen Zusammenhang zwischen der „möglichen Erfahrung" und dem „Gegenstande".

Der Schluß der Auseinandersetzung formuliert diesen Zusammenhang präzis: „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung" (ib. Z. 35). So befreit dieser oberste Grundsatz von dem Verdacht eines leeren Subjektivimus. Die Möglichkeit der Erfahrung ist die ihres wirklichen Inhaltes; dieser ist der Gegenstand. Aber freilich ist dieser Gegenstand nicht ein „Ding an sich", sondern der „Gegenstand der Erfahrung".

Wenn in der „systematischen Vorstellung aller synthetischen Grundsätze „mathematische" und „dynamische" unterschieden werden (S. 201, Z. 2), so darf dies nicht falsch verstanden werden, als ob die Grundsätze der Mathematik hier gemeint wären, während vielmehr nur die „Prinzipien dieser Grundsätze" (S. 199, Z. 22) in Frage kommen können. Dasselbe gilt für die der allgemeinen (physischen) Dynamik" (S. 199, Z. 6). Die übrigen Bemerkungen beziehen sich auf den Unterschied zwischeu Mathematik und Physik. Übrigens wird gesagt, daß sie sich „beim Schlusse dieses Systems von Grundsätzen besser beurteilen lassen" (S. 200, Z. 7).

1. Der erste der „synthetischen Grundsätze" wird in der zweiten Ausgabe bezeichnet als „Prinzip der Axiomen der Anschauung", und dahin formuliert: „alle Anschauungen sind extensive Größen" (S. 202). In der ersten Ausgabe lautet er: „alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen". Was mag der Grund der Änderung sein? Es könnte scheinen, als ob keine Verbesserung hier vorläge, denn die Anschauung als solche

kann doch eigentlich nicht Größe sein, weil zu dieser die Kategorie gehört. Allerdings spricht dieser Einwand erst recht gegen die erste Fassung. Die Anschauung ist hier sicherlich nicht als reine Form der Anschauung gedacht, sondern als der Inhalt und der Gegenstand der Geometrie.

Diesen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Geometrie und der Kategorie der Größe scheint auch der hinzugefügte „Beweis" dartun zu sollen. Daß man nur ja nicht die sogenannte reine Mathematik außer Zusammenhang setze mit der Physik; das wird ja auch schon in der ersten Ausgabe als der Wert dieses Grundsatzes bestimmt. So deckt der Beweis diesen innerlichen Zusammenhang schon durch den „Begriff einer Größe" (ib. Z. 18) auf. Größe ist „Zusammensetzung des Gleichartigen". Dieses ist für Raum und Zeit selbst, für ihre „Bestimmung" notwendig. Es kommt also nichts Neues hinzu, wenn für die „Wahrnehmung eines Objekts" (ib. Z. 19) „dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen" gefordert wird. Weil aber somit dem Raume und der Zeit selbst dieser Begriff der Größe, der Synthesis des Gleichartigen ebenso schon zum Grunde liegt, wie er das Mittel für die „Vorstellung eines bestimmten Raumes" ist, so ist dadurch der Zusammenhang zwischen Geometrie und Physik begründet und gesichert.

Die Größe ist, als in der Geometrie begründet, die „extensive", in welcher „die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht" (S. 202, Z. 9). Dies bedeutet die „successive Synthesis (von Teil zu Teil)" (S. 203, Z. 15). Die extensiven Erscheinungen sind daher „Mengen". Diese successive Synthesis wird daher auch als die der „produktiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten" (ib. Z. 22) bezeichnet, und auf ihr die Geometrie „mit ihren Axiomen" gegründet. Dagegen werden von diesen Axiomen der Geometrie erstlich solche, wie „daß Gleiches zu Gleichem hinzugetan oder von diesem abgezogen ein Gleiches gebe", als „analytische Sätze" (S. 203, Z. 38) unterschieden; ferner aber auch die „evidenten Sätze der Zahlverhältnisse" als „Zahlformeln" (ib. Z. 6).

Es wird mithin die Schematisierung der Größe in der Zahl, als der „Quantität", unterschieden von der extensiven Größe, als dem „Quantum", und nur von ihr werden

Axiome anerkannt; nur für diese daher auch der synthetische Grundsatz formuliert. Der treibende Gedanke ist, die Physik nicht sowohl nach ihrem Zusammenhange mit der Arithmetik, als vielmehr mit der Geometrie zu begründen. Es sind „Ausflüchte", welche die reine Mathematik von ihrer Anwendbarkeit auf Gegenstände der Erfahrung abtrennen (S. 205, Z. 4); „Chikanen einer falsch belehrten Vernunft" (ib. Z. 17). Der Gedanke des Grundsatzes geht also darauf zurück, wovon er ausgeht: daß durch die Synthesis der Größe schon die „Bestimmung" des Raumes bedingt ist; dadurch aber zugleich auch die des Gegenstandes, als des der Erfahrung.

2. Prinzip der Antizipationen der Wahrnehmung.

Auch hier ist die Bezeichnung des Prinzips in der zweiten Ausgabe hinzugekommen, in der die Formulierung lautet: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad". In der ersten Ausgabe lautet die Fassung: „Der Grundsatz ... heißt so: in allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht" usw. Was ist der Sinn der Veränderung aus: „die Empfindung und das Reale" in: „das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist?" Offenbar sollte die scheinbare Gleichstellung zwischen der Empfindung und dem Realen aufgehoben werden. Es handelt sich nicht um die Empfindung eigentlich, sondern um das Reale.

Allerdings ist dieses auf die Empfindung bezogen, wie man im ungenauen Ausdruck sagt. Ist aber etwa der Ausdruck: „Gegenstand der Empfindung" genauer? Kann die Empfindung selbst einen Gegenstand in sich enthalten? Wäre dies der Fall, so wäre der ganze Apparat der Synthesis erledigt. Nichtsdestoweniger ist aber die Beziehung, die Rücksichtnahme auf die Empfindung unausweichlich; denn sie bedeutet ja diejenige auf die Physik. Und schon der erste synthetische Grundsatz hatte daher zwischen „Anschauung" und „Wahrnehmung" die Brücke zu bauen.

Diesen Gedankengang setzt der „Beweis" fort, der in der 2. Ausgabe ebenfalls hinzugekommen ist. In ihm tritt an die Stelle des Realen, „was ein Gegenstand der

Empfindung ist“: „das Reale der Empfindung“. Damit ist nun zwar der „Gegenstand der Empfindung“ entfernt, aber dafür ist das Reale in die Empfindung eingetreten, und wir wissen doch, daß es vielmehr in der Kategorie der Realität seinen Grund hat. Indessen läßt der Fortgang die Vorsicht dieses Gedankens erkennen: „also bloß subjektive Vorstellung, von der man sich nur bewußt werden kann, daß das Subjekt affiziert sei“ (S. 206, Z. 11). So ordnet sich der Gedankengang ganz der Methodik gemäß. Nicht daß das Reale in der Empfindung gegründet würde, sondern nachdem es in der Kategorie entsprungen, wird es auf die Empfindung bezogen, in welcher selbst der Gegenstand, als ihr Inhalt, nur „subjektive Vorstellung“ ist. Nun soll es aber bei dieser subjektiven Wertung der Empfindung nicht verbleiben; signalisiert sie ja doch den Eigenwert der Physik. Dazu wird ja eben der entsprechende Grundsatz erdacht. Mithin muß man wohl oder übel dem Anspruch der Empfindung noch weiter Folge geben.

Dadurch aber entsteht die schwere Gefahr, daß die Rücksicht auf die Physik einlenkt in die auf die Psychologie. Und diese Gefahr steigert sich dahin, daß es ein Grenzgebiet für die Empfindung gibt, in welchem beide Interessen und Probleme selbst zusammenzugehen scheinen. Damit aber wächst die allgemeine methodische Gefahr, welche überhaupt für die transscendentale Methodik besteht: in ihrer Grenzlage zu den „subjektiven Quellen“ des Bewußtseins. Die Pflicht der Erklärung und Aufhellung dieses schwierigen Punktes macht es unvermeidlich, hier auch auf die Ablenkungen hinzuweisen, denen sowohl der „Beweis“, wie die folgende Auseinandersetzung nicht entgangen sind.

Die Ablenkung beginnt im Beweise bei dem Satze: „nun ist vom empirischen Bewußtsein zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet und ein bloß formales Bewußtsein . . . übrigbleibt“ (ib. Z. 14). Eine Veränderung zum „reinen“ Bewußtsein gibt es nicht. Das reine Bewußtsein liegt nicht in der Stufenfolge der Bewußtseinsübergänge, sondern es ist lediglich der Ausdruck einer wissenschaftlichen Methode. Wenn nun aber gar in diesem mißbräuchlich sogenannten reinen Bewußtsein das Reale verschwinden

soll, so würde es nicht zu einem bloß „formalen", denn dieses ist eben das reine; andernfalls würde dieses ja gleichbedeutend mit dem leeren Bewußtsein. So sehen wir hier bei dieser Berücksichtigung der Empfindung die reine Anschauung verletzt.

Und doch soll es, wie es unmittelbar weiter heißt, auf „eine Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0 an" herauskommen. Und ferner wird unmittelbar weiter ausgesprochen, daß „Empfindung an sich gar keine objektive Vorstellung ist". Wenn dies aber der Fall ist, wie kann dennoch eine „Größenerzeugung" von ihr möglich werden? Diese kann sich ja immer nur auf ein Objekt beziehen. Mithin kann der Sachverhalt doch nur in der Weise sich entfalten und aufklären lassen, daß es freilich auf die Berücksichtigung der Empfindung ankommt, nämlich in bezug auf den Inhalt, den sie verlautbart oder sonst wie ankündigt. Wenn jedoch die Bestimmung dieses Inhalts zu einem Objekte soll erfolgen können, und zu diesem Behufe die vermittelnde Bestimmung der Größe notwendig wird, so kann diese letztere nicht mehr innerhalb der Empfindung selbst zur Bestimmung gelangen, dieweil ja die „Empfindung an sich gar keine objektive Vorstellung ist". In dieser Entwicklung geht jedoch der Gedankengang nicht weiter, sondern es wird im Unterschiede von der „extensiven Größe" eine „intensive Größe" definiert, d. i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn" (ib. Z. 31). Jetzt wächst die Empfindung selber entsprechend dem Inhalt, dessen Wachstum sie anzeigt. Und sie selbst hat jetzt eine Größe, entsprechend der Größe, mittelst welcher ein Inhalt der Empfindung zu einem Gegenstande der Wahrnehmung und der Erfahrung bestimmt werden kann.

Verfolgen wir nunmehr die Darlegung. Da tritt zuerst der Gedanke der „Antizipation" mit Berufung auf Epikur in der Verbindung auf, daß eigentlich der Aprioriismus überhaupt Antizipation sei, so daß die Empfindung „niemals *a priori* erkannt" und „gar nicht antizipiert werden kann" (S. 207, Z. 3). Dennoch wird die Frage der Antizipation an die „Empfindung überhaupt" (ib. Z. 15) gerichtet. Wiederum geschieht hier die Ablenkung auf die psychologische Erwägung der Empfindung. „Die

Apprehension, bloß vermittelst der Empfindung, erfüllt nur einen Augenblick" (ib. Z. 22). Also finde dabei „keine successive Synthesis" statt. „Nun ist aber eine jede Empfindung einer Verringerung fähig, so daß sie abnehmen und so allmählich verschwinden kann" (ib. Z. 33). Welches Interesse hängt denn aber an dieser Fähigkeit der Empfindung zu ihrer Verringerung und ihrem Verschwinden? Sollte das Interesse an dem Inhalt der Empfindung und somit an ihr selbst sich nicht vielmehr beziehen auf ihre Fähigkeit zum Wachstum? Es handelt sich offenbar hierbei um das Verhältnis der Kategorien der „Realität" und der „Negation". Daher die Bezugnahme auf das Verschwinden.

Wo bleibt aber die Kategorie der „Limitation"? „Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein kontinuierlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen" (ib. Z. 35). Jetzt hat die Empfindung „Zwischenempfindungen". Wie erweist es sich aber, daß diese einen „kontinuierlichen Zusammenhang" haben? Dieser kann doch in der Empfindung, wenn etwa auch kontrolierbar, so doch sicherlich nicht auch gegründet sein. Denn diese „Kontinuität" ist ja die erstaunlichste „Antizipation": sollte sie etwa die Leistung der „Limitation" sein? Dann würden aber die „Zwischenempfindungen" vielmehr Zwischengedanken werden müssen, welche, wie aller Inhalt, nicht sowohl von der Empfindung, als vielmehr auf die Empfindung bezogen werden. Man muß also hier zwischen den Zeilen lesen; heißt es doch auch unmittelbar weiter: „d. i. das Reale in der Erscheinung hat jederzeit eine Größe, welche aber nicht in der Apprehension angetroffen wird" (S. 207, Z. 40). Wenn aber nicht in der Apprehension, so überhaupt auch nicht in der Empfindung. Und so wird das Reale hier in der „Erscheinung", nicht in der Empfindung bezeichnet. Es kann daher auch die Apprehension überhaupt nichts helfen, da sie zur Empfindung gehört.

Wenn nun also das Reale ein Gegenstand der „Antizipation werden soll, so bedarf es einer anderen Größenart als der extensiven. „Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendiert wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann, die „intensive Größe" (S. 208, Z. 7)

Wiederum ist es, verbunden mit der „Einheit", die „Annäherung zur Negation", mithin die Kontinuität, in der die intensive Größe begründet wird. „Also hat die Realität in der Erscheinung intensive Größe, d. i. einen Grad." Nicht die Empfindung hat den Grad, den man ihr doch unmittelbar glaubt beilegen zu können, sondern vielmehr die „Realität". Daher geht die Betrachtung sogleich, um allerdings mit Fug wieder davon abzubrechen, zum Begriffe des „Momentes", als des „Grades der Realität" (ib. Z. 15) über. Allerdings schwankt die Ausdrucksweise, wie alsbald der Satz folgt; „so hat demnach jede Empfindung, mithin auch jede Realität in der Erscheinung ... einen Grad" (ib. Z. 21). Aber auf das „mithin" kommt es an, wie sogleich das Beispiel von der „Farbe" zeigt.

Der Hauptgrund jedoch enthüllt sich alsbald im Fortgange, bei dem auf die „Kontinuität" hingewiesen wird. Und wenn hierbei der Gedanke entstehen muß, wie Kant die Berufung auf Leibniz, als den Begründer des Gesetzes der Kontinuität, hier umgehen konnte, so gibt ein Wort, das bezeichnenderweise in einer Parenthese auftritt, eine Spur der Erklärung dafür. „Die Eigenschaft der Größe, an welcher an ihnen kein Teil der kleinstmögliche (kein Teil einfach) ist, heißt die Kontinuität derselben" (ib. Z. 31). Es scheint hiernach, daß Kant die Kontinuität nicht infinitesimal definieren wollte, weil hierbei die „Einfachheit" mitverstanden werden konnte, wie es anderweit, nämlich an der Substanz, bei Leibniz geschah. Er bedient sich daher lieber des Ausdrucks der „Grenze". „Punkte und Augenblicke sind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einschränkung" (S. 209, Z. 3). So bewährt sich die „Limitation" für die „Kontinuität". Und Kant bezieht sich daher wohl auch, als alter Newtonianer, auf den Ausdruck des „Fließens", mit welchem Newton seine „Fluxionstheorie" begründet hat. „Dergleichen Größen kann man auch fließende nennen", wie denn auch „Kontinuität man besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt" (ib. Z. 10). Es ist bezeichnend, daß hier das „Verfließen" besonders genannt wird, wie oben das „Verschwinden", währen des sich ebensosehr und mehr um das Erfließen handelt; um das Entstehen des Wachsens aus seinem Ursprung.

Auf die „Kontinuität“ wird ferner der Unterschied zwischen dem „Quantum“ und dem „Aggregat“ begründet. Ferner wird bei aller Behutsamkeit gegenüber der sogenannten Erfahrung, nämlich nach ihrem Unterschiede von der „möglichen“ Erfahrung, welche allein durch die „reinen Grundbegriffe“ (S. 210, Z. 23) bestimmt wird, dennoch auf einige Konsequenzen aus diesem „Grundsatz der Anticipationen“ hingewiesen. „Es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden“ (S. 211, Z. 6). Denn er kann weder „wahrgenommen“, noch „gefolgert“ werden. Ferner tritt das Beispiel von der „Quantität der Materie von verschiedener Art unter gleichem Volumen“ auf (ib. Z. 24); dabei auch das der „Wärme“ (S. 212, Z. 25). Und es wird hierbei der Ansicht widersprochen, „daß man fälschlich das Reale der Erscheinung dem Grade nach als gleich, und nur der Aggregation und deren extensiven Größe nach als verschieden annehme“ (S. 213 f.). Dem Zwange dieser Ansicht tritt dieser synthetische Grundsatz entgegen.

Am Schlusse wird die Frage gestellt, wie diese Anticipation doch das „Bedenken“ und das „Auffallende“, das ihr anhafte, verliert. Die Antwort darauf ist sehr merkwürdig: sie wird gegeben in einer Unterscheidung am Begriffe der „Qualität“; und diese Distinktion ist an sich das denkbar beste Symptom von dem Ringen des Gedankens mit dem Realen einerseits und der Empfindung anderseits. „Die Qualität der Empfindung ist jederzeit bloß empirisch und kann *a priori* gar nicht vorgestellt werden“ (S. 213, Z. 20). „Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt korrespondiert, ... stellt nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Sein enthält.“ „Man kann also von der extensiven Größe der Erscheinung gänzlich abstrahieren.“ Was nützte es denn nun aber, sich der Empfindung zu überantworten, deren Qualität ja doch „gar nicht *a priori*“ erkennbar ist?

Es heißt unmittelbar weiter: Zu „Man kann also“: „und sich doch an der bloßen Empfindung in einem Moment eine Synthesis der gleichförmigen Steigerung ... vorstellen“ (S. 214, Z. 1). Wiederum ist es die Empfindung, auf welche rekurriert wird; aber die „Gleichförmigkeit“ tritt hervor; und in ihr liegt der apriorische Grund.

Daher ist der Schlußsatz so aufklärend: „es ist merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt *a priori* nur eine einzige Qualität, nämlich die Kontinuität... erkennen können“ (ib. Z. 8). Dieses „Merkwürdige“ bringt einen neuen Begriff der Qualität zum Vorschein, nämlich die „Kontinuität“. Nicht die „Farbe“ allein bezeichnet nunmehr die Qualität, sondern die Kontinuität, die doch wahrlich allenfalls nur nachträglich in der Empfindung gefunden werden kann; die vielmehr das „Schema der Realität“ ist. Und nun lautet das andere Glied des ein „Merkwürdiges“ hervorhebenden Schlußsatzes: „an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen), nichts weiter *a priori* als die intensive Quantität derselben, nämlich, daß sie einen Grad haben, erkennnen können“... Das Reale erscheint hier gleichgesetzt der Qualität, und somit der Kontinuität. Und diese selbst wird als die „intensive Quantität“ bezeichnet. Damit wird der Grad nicht sowohl in der Empfindung, als vielmehr in der Kontinuität gegründet.

Die dritte Art von synthetischen Grundsätzen nennt Kant „Analogie“. Der Ausdruck ist dem mathematischen Sprachgebrauche entnommen, in welchem die Analogie die „Proportion“ bedeutet. Während sie jedoch dort „die Gleichheit zweier quantitativen“ Verhältnisse bedeutet (S. 217, Z. 20), ist sie hier die von „qualitativen“, „wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältnis zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen und *a priori* geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden“. Daher sind diese Grundsätze nicht „konstitutiv“, wie die beiden ersten, die mathematischen, sondern „bloß regulativ“ (ib. Z. 32). Indem dieser Unterschied begründet wird, werden „Zahlgrößen“ (S. 216, Z. 34) als Inhalt der ersten Grundsätze bezeichnet; ein Ausdruck, der in der Darlegung dieser beiden Grundsätze vermißt werden konnte.

Da es sich nun hierbei um eine „Regel“ handelt, das entsprechende Glied der Proportion „in der Erfahrung zu suchen“, so muß diese Erfahrung in einem engeren Sinne noch hier die Voraussetzung bilden als überhaupt. Daher

sind die „Analogien“ als solche „der Erfahrung“ bezeichnet. Und das „Prinzip“ derselben, das voraufgeschickt wird, lautet in der 2. Ausg.: „Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich“. Zwei Begriffe sind es, welche hier zusammentreten: der Begriff der Erfahrung wird nach seiner Möglichkeit, und immer handelt es sich ja nur um diese, auf die „notwendige Verknüpfung“ gegründet. Der letztere Ausdruck ist seit Descartes der des philosophischen Problems; und die „Synthesis *a priori*“ ist nur eine veränderte Fassung desselben. Jetzt wird der allgemeine Ausdruck der Synthesis bezüglich der „Wahrnehmungen“ auf die „notwendige Verknüpfung“ eingeschränkt.

Die 1. Ausg. hatte diese Präzision noch nicht. In ihr ist es das „Dasein“, welches der „Zeit“ zur Seite gestellt wurde, während „die Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses“ übergeordnet werden. Auch der „Beweis“, der in der 2. Ausg. hinzugekommen, pointiert auf die Erfahrung. Und es könnte wundernehmen, wie der Autor immer noch mit dem populären Sinne der Erfahrung ringt, wenn wir nicht zu bedenken hätten, daß hier erst eigentlich der Begriff der wissenschaftlichen Erfahrung zur Entdeckung kommt. Und gerade hier wird der Begriff des „Daseins“ objektiv durch die Unterscheidung von dem, „wie es in der Zeit zusammengestellt wird“ (S. 215, Z. 10) bestimmt. Nur durch „verknüpfende Begriffe“ kann die „Existenz der Objekte in der Zeit (ib. Z. 14) bestimmt werden“. Es ist somit der Umsturz der psychologischen Wahrnehmung und ihrer Zeitauffassung, der hier vollzogen wird. In der „Zeitanschauung“ bleibt die Zeit doch „innerer Sinn“ und somit von anscheinend eigenem Inhalt. Jetzt zeigt sich, daß dieser nur eben in einem „Nacheinander“ besteht, also vielmehr entsteht; daß dagegen ein Objekt, ein Dasein eines solchen in ihr nicht gegeben sein kann. Diese objektive Bestimmung der Zeit fordert das Dasein. Und nur die Erfahrung, als notwendige Verknüpfung, kann sie erbringen.

Wie die Erfahrung, so auch wird die „Einheit der Apperzeption“ in engerem Sinne hier zur Grundlage. „Diese synthetische Einheit... ist also das Gesetz: daß alle empirischen Zeitbestimmungen unter Regeln der all-

gemeinen Zeitbestimmung stehen müssen, und die Analogien der Erfahrung ... müssen dergleichen Regeln sein" (S. 216, Z. 6). Wir kennen das Ziel dieser Regeln bereits; sie sollen anweisen: das vierte Glied „in der Erfahrung zu suchen". Durch diese „Regeln der Zeitbestimmung" allein kann „das Dasein der Erscheinungen" (ib. Z. 21.) erkannt werden. Die Zeitbestimmung, welche das Dasein fordert, kann allein durch die Regel der „Analogie" vollzogen werden. So wird in der Erweiterung der kritischen Einsicht, bezüglich der Zeit, auch die Illusion von der „Wahrnehmung", als einer erschöpfenden Erkenntnisweise des Gegenstandes, durch den Begriff der Erfahrung, als den von Verhältnisbestimmungen, aufgehoben.

Erste Analogie.

Die 2. Ausg. bezeichnet sie als „Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz"; und die Formulierung lautet hier: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt, noch vermindert." Die erste Fassung schließt sich mehr an den Unterschied von Substanz und Modus an; und in ihr fehlt die Erweiterung auf das „Quantum". Auch ein „Beweis" ist jetzt hinzugekommen. Auch hier ist es gleichsam die Korrektur der Zeit, auf die alles abzielt. Die Zeit soll selbst „unwandelbar" sein (vgl. oben S. 75, Z. 2). Wie kann aber die Voraussetzung der Beharrung für die Zeit gemacht werden, während in ihr selbst alles fließen muß? „Die Zeit also ... bleibt und wechselt nicht, weil sie dasjenige ist, in welchem das Nacheinander oder Zugleichsein nur als Bestimmungen derselben vorgestellt werden können" (S. 219, Z. 12). So wird das „Zugleichsein" als „Bestimmung", als Modus von der „Beharrlichkeit" unterschieden; während anderseits diese auch unter die „drei Modi der Zeit" gestellt wird (S. 215, Z. 21). Dagegen soll sogar „das Zugleichsein nicht ein Modus der Zeit selbst" sein (S. 220, Z. 30).

Das Schwanken erklärt sich aus dem Sinne des Grundsatzes: die Beharrlichkeit ist die der Substanz, mithin die der Kategorie und des Grundsatzes; nicht die der An-

schauungsform. „Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden“ (S. 219, Z. 16). Folglich muß die Substanz, als „das Substrat alles Realen“ (S. 220, Z. 1) diese Grundlage zur Bestimmung des Daseins enthalten. Und in dieser ihrer Bedeutung schließt sie zugleich die Beharrlichkeit des Quantums ein. Sie ist somit „das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst“ (ib. Z. 24); diese Bestimmung ist treffender als die von dem „beständigen Korrelatum alles Daseins“ (ib. Z. 27). „Durch das Beharrliche allein bekommt das Dasein in verschiedenen Teilen in der Zeitreihe nacheinander eine Größe, die man Dauer nennt“ (ib. Z. 35). Wiederum heißt es hier: „nun kann die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden“ (S. 221, Z. 1). „Also ist... das Beharrliche der Gegenstand selbst“ (ib. Z. 9).

Der Autor bezieht sich auf die historische „Voraussetzung dieses Grundsatzes zu allen Zeiten“ (ib. Z. 15); er vermißt dagegen, daß er „nur selten an der Spitze der Gesetze der Natur“ stehe. Indessen bildet er bei Newton die erste der drei leges motus. Die Bemerkung richtet sich jedoch nicht sowohl auf die Formulierung und Anordnung des Satzes, als vielmehr auf seinen Beweis; und dieser sei nur als Deduktion der Möglichkeit der Erfahrung möglich; „nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung“ (ib. Z. 37).

Indem die Substanz „das eigentliche Substratum aller Zeitbestimmung sein soll“ (S. 222, Z. 17), so entsteht dabei auch die Bemerkung, daß durch „den Namen der Substanz“ das Dasein zu aller Zeit vorausgesetzt wird, „welches durch das Wort Beharrlichkeit nicht einmal wohl ausgedrückt wird, indem dieses mehr auf künftige Zeit geht“ (ib. Z. 22). Es können auch nicht „neue Dinge... entstehen“ (ib. Z. 37); es würde dadurch „die Identität des Substratum“ aufgehoben.

Von der Substanz geht die Erörterung über auf die „Accidenzen“. Und damit erst tritt sie in ihren eigentlichen Schwerpunkt. Die Accidenzen „sind jederzeit real“ (S. 223, Z. 6). Eine der „vielen Mißdeutungen“ tritt ein, wenn man sie als „Inhärenz“ bezeichnet; z. B. die „Bewegung als Accidens der Materie“; „und es ist genauer und richtiger geredet, wenn man das Accidens nur durch

die Art, wie das Dasein einer Substanz positiv bestimmt ist, bezeichnet" (ib. Z. 15). „Indessen ist es doch... unvermeidlich, dasjenige, was im Dasein einer Substanz wechseln kann, ...gleichsam abzusondern, und im Verhältnis auf das eigentliche Beharrliche und Radikale zu betrachten". Und jetzt erst folgt, wie aus diesem Ausdruck des Radikalen heraus, die neue und entscheidende Bestimmung: „daher denn auch diese Kategorie unter dem Titel der Verhältnisse steht, mehr als die Bedingung derselben, als daß sie selbst ein Verhältnis enthielte" (ib. Z. 23). Somit ist die Substanz die Bedingung der Analogien, nicht aber selbst eine Analogie.

Die übrigen Auseinandersetzungen betreffen die Begriffe der „Veränderung" und des „Wechsels"; sie enthalten keine Schwierigkeit mehr; sondern erläutern nur „in einem etwas paradox scheinenden Ausdruck" (ib. Z. 35) das Verhältnis dieser Begriffe zu dem des Beharrlichen.

Zweite Analogie.

In der ersten Ausgabe war sie bezeichnet als „Grundsatz der Erzeugung"; in der zweiten Ausgabe dagegen als „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität". Was ist der Grund der Änderung? Offenbar erschien die „Erzeugung" anstößig; denn jeder synthetische Grundsatz ist ein solcher der Erzeugung, nämlich der Erfahrung und des Gegenstands derselben. Ebenso hat die zweite Ausgabe die veränderte Formulierung: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung" (S. 225). Gemäß dem Grundsatze, welcher als „Prinzip" den Analogien voraufgeht, ist die „Verknüpfung" hier als der Grundbegriff der Kausalität formuliert worden. Und gemäß der Voraussetzung der Substanz ist die „Veränderung" aufgenommen. Die erste Ausgabe war dagegen vom „Geschehen" ausgegangen: „Alles, was geschieht... setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt." Hier ist ein wichtiger Gedanke formuliert: die Folge setzt ein Voraufgehendes voraus. Darauf beruht die ganze Darlegung.

Dennoch läßt der „Beweis", der in der zweiten Ausgabe hinzugekommen, deutlich erkennen, daß es auf den

Zusammenhang mit der ersten Analogie abgesehen war: diese „hätte auch so ausgedrückt werden können: aller Wechsel (Succession der Erscheinungen) ist nur Veränderung“ (ib. Z. 17). Veränderung setzt „dasselbe Subjekt mit zwei entgegengesetzten Bestimmungen als existierend, mithin als beharrend“ voraus (ib. Z. 21). Diese „zwei Zustände“ können jedoch „auf zweierlei Art“ verbunden werden, „so daß der eine oder der andere in der Zeit vorausgehe“ (S. 226, Z. 6). Immer bleibt der leitende Doppelgedanke: „Die Zeit kann an sich selbst nicht wahrgenommen werden.“ Und: „es bleibt durch die bloße Wahrnehmung das objektive Verhältnis der einanderfolgenden Erscheinungen unbestimmt“ (ib. Z. 14). Es muß durchaus ein Begriff der synthetischen Einheit sein, der zu bestimmen vermag, welcher dieser Zustände „vorher, welcher nachher, und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden“ (ib. Z. 19). Sonst bleibt es „Einbildung (ib. Z. 27), nicht aber „Produkt eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft“ (ib. Z. 2). So lebhaft unterscheidet Kant die „Einbildungskraft“ von der „Einbildung“.

Die Auseinandersetzung orientiert sich wieder an dem idealistischen Begriffe der „Erscheinung“. Man kann „jede Vorstellung . . . Objekt nennen; allein was dieses Wort bei Erscheinungen zu bedeuten habe, . . insofern sie . . . ein Objekt bezeichnen, ist von tieferer Untersuchung“ (S. 227, Z. 1). Nun entsteht das Problem der „Succession der Erscheinungen“ gemäß der der „Vorstellungen“. „Das Mannigfaltige der Erscheinungen wird im Gemüt jederzeit successiv erzeugt“ (ib. Z. 10). Nun „soll ich anzeigen, was dem Mannigfaltigen an den Erscheinungen selbst für eine Verbindung in der Zeit zukommt“ (ib. Z. 22). Auf die Verbindung kommt es bei der Erscheinung an. Der Unterschied der Erscheinung, als eines Objekts, von der bloßen Vorstellung beruht darauf, daß sie „unter einer Regel steht, welche . . . eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen notwendig macht. Dasjenige . . . was die Bedingung dieser notwendigen Regel enthält, ist das Objekt“ (S. 228, Z. 14). Diese Bestimmung des Objekts kommt gänzlich mit derjenigen in der transszendentalen Deduktion überein (vgl. oben S. 57, 65).

Die „Möglichkeit des Objekts“ beruht sonach haupt-

sächlich auf dieser „Regel der Zeitfolge"; die vorhergehenden Bedingungen sind nur Vorbedingungen. So wird die Wahrnehmung eines „Schiffes", das den Strom hinabtreibt (S. 229, Z. 1) unterschieden von der Wahrnehmung eines „Hauses, das vor mir steht" (S. 227, Z. 27). Da kann ich „von der Spitze desselben anfangen und beim Boden endigen, aber auch von unten anfangen und oben endigen, ingleichen rechts oder links das Mannigfaltige apprehendieren. In der Reihe dieser Wahrnehmungen war also keine bestimmte Ordnung . . . diese Regel aber ist bei der Wahrnehmung von dem, was geschieht, jederzeit anzutreffen, und sie macht die Ordnung der einanderfolgenden Wahrnehmungen notwendig" (S. 229, Z. 10). So wird die „objektive Folge" von der „subjektiven" unterschieden (ib. Z. 23). Die objektive Folge ist die Verknüpfung des Mannigfaltigen zum Objekt.

Man erkennt hieraus, daß die Folge nur den subjektiven Anlaß bildet; daß sie aber keineswegs die Richtung der Verknüpfung richtig bezeichnet, in welcher das Objekt sich erzeugt. Objektiv geht der Weg nicht von a zu b, sondern vielmehr umgekehrt von b zurück zu a. In diesem Gedanken liegt der Schwerpunkt dieser Begründung der Kausalität. „Nach einer solchen Regel also muß in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorausgeht, die Bedingung zu einer Regel liegen, nach welcher jederzeit und notwendigerweise diese Begebenheit folgt" (S. 230, Z. 1). Ich kann aber doch nicht „von der Begebenheit zurückgehen und dasjenige bestimmen (durch Apprehension), was vorhergeht". Die Apprehension ist an die Folge gebunden. Ich kann daher das, „was folgt" nur „auf etwas anderes überhaupt beziehen, was vorhergeht . . . so daß die Begebenheit, als das Bedingte, auf irgend eine Bedingung sichere Anweisung gibt" (ib. Z. 12). Es ist somit die Voraussetzung „irgend eines" Vorhergehenden, worauf die Objektivität der Folge beruht, wodurch sie von einem „Spiel der Vorstellungen" (ib. Z. 25) unterschieden wird. „Wenn wir also erfahren, daß etwas geschieht, so setzen wir dabei jederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgehe" (S. 231, Z. 3). Der Autor versäumt nicht hierin die Originalität seiner Erörterung zu kennzeichnen: „zwar scheint es, als widerspreche dieses allen Bemerkungen" usw. (ib. Z. 17).

Man nehme an, erst „durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinstimmenden Folgen vieler Begebenheiten" würde man auf die Kausalität geführt. „Es geht aber hiemit so, wie mit anderen reinen Vorstellungen *a priori* . . ., die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten" (ib. Z. 33). Hier ist das Hineinlegen der zweiten Vorrede deutlich ausgesprochen.

Wiederum wird die objektivierende Kraft dieses Hineinlegens in der Verbindung, der Verknüpfung, der Ordnung expliziert. Aber die Voraussetzung eines Vorhergehenden bildet die Leitlinie. „Sobald ich aber wahrnehme, oder voraus annehme" (S. 233, Z. 11). „Aber ihre bestimmte Zeitstelle in diesem Verhältnisse kann sie nur dadurch bekommen, daß im vorhergehenden Zustande etwas vorausgesetzt wird" (ib. Z. 24). Das Gegenwärtige gibt „auf irgend einen vorhergehenden Zustand Anweisung, als ein obzwar noch unbestimmtes Korrelatum" (ib. Z. 35). Und diese Korrelation wird endlich sogar als „Kontinuität im Zusammenhange der Zeiten" (S. 234, Z. 15) bezeichnet.

Bevor die Anwendungen der Kausalität auf die Grundbegriffe der Physik zur Besprechung kommen, beziehen sich die allernächsten Darlegungen auf die Bedeutung dieser Regel der Verknüpfung für den Begriff des „Daseins" und des „Wirklichen". Und es ist interessant, daß „der Satz vom zureichenden Grunde" (S. 235, Z. 12), den Leibniz als solchen formuliert, hierbei als „der Grund möglicher Erfahrung" gedeutet wird. „Soll also meine Wahrnehmung die Erkenntnis einer Begebenheit enthalten, da nämlich etwas wirklich geschieht, so muß sie ein empirisches Urteil sein, in welchem man sich denkt, daß die Folge . . . eine andere Erscheinung der Zeit nach voraussetze" (ib. Z. 32). Nur so wird die Erkenntnis von einem „subjektiven Spiel meiner Einbildungen" und vom „Traum" unterschieden.

Daher handelt es sich nicht um den „Ablauf", sondern allein um die „Ordnung der Zeit". So wird die Bedenklichkeit gehoben, die in dem Folgenden besteht: „der Satz der Kausalverknüpfung ist in unserer Formel auf die Reihenfolge derselben eingeschränkt, da es sich doch beim Gebrauch desselben findet, daß er auch auf ihre Begleitung

passe und Ursache und Wirkung zugleich sein könne" (S. 236, Z. 20). Auch die Zeit wird in diesem Zusammenhange von ihrer psychologischen Bestimmung durch extensive Größen abgelöst, und das ihr eigene methodische Verhältnis zur Dynamik eingesetzt, in welcher die Kausalität das Grundgesetz bildet. „Die Zeit zwischen der Kausalität der Ursache und deren unmittelbaren Wirkung kann verschwindend (sie also zugleich) sein . . . Allein ich unterscheide doch beide durch die Zeitverhältnisse der dynamischen Verknüpfung beider" (S. 237, Z. 5—13). So wird die Zeitfolge lediglich zum „empirischen Kriterium" (ib. Z. 18). Und als ein solches wird auch die „Handlung" im Verhältnis zur Substanz bezeichnet (ib. Z. 38, S. 238, Z. 28). Hiernach kommen die Begriffe der „Handlung", der „Veränderung" und der „Accidenzen" überein.

Indem nun aber so die Kausalität von der psychologischen Succession unterschieden, und auf die Dynamik orientiert ist, so macht sich dabei wieder die Behutsamkeit geltend, die Grenzen der theoretischen Reinheit gegenüber der Fülle der Empirie genau zu bezeichnen. „Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, . . . davon haben wir *a priori* nicht den mindesten Begriff. Hiezu wird die Kenntnis wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte" (S. 239, Z. 24). Es ist aber, als ob der Autor bei dieser Zurückhaltung sogleich wieder das Hochgefühl von der objektivierenden Bedeutung seines Apriorismus aussprechen müßte, denn er fährt unmittelbar fort: „oder, welches einerlei ist, gewisser successiven Erscheinungen (als Bewegungen), welche solche Kräfte anzeigen." So beruhen die „bewegenden Kräfte" doch letztlich wieder auf der „Anzeige" von Seiten der Erscheinungen, deren Succession jedoch uns nicht mehr irremachen kann.

Dennoch ergeht sich die fernere Auseinandersetzung in der Frage: „wie ein Ding aus einem Zustande = a in einen andern = b übergehe?" Ist es doch die Frage der Synthesis überhaupt. „Zwischen zween Augenblicken ist immer eine Zeit . . . Also geschieht jeder Übergang aus einem Zustand in den andern in einer Zeit, die zwischen zween Augenblicken enthalten ist . . . Beide also sind Grenzen

der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwischenzustandes" (S. 240, Z. 11). „Alle Veränderung ist also durch eine kontinuierliche Handlung der Kausalität möglich, welche, sofern sie gleichförmig ist, ein Moment heißt" (ib. Z. 32). Somit wird die Kausalität auf die Kontinuität gegründet. „Das ist nun das Gesetz der Kontinuität aller Veränderung, dessen Grund dieser ist, daß weder die Zeit, noch auch die Erscheinung in der Zeit, aus Teilen besteht, die die kleinsten sind, und daß doch der Zustand des Dinges bei seiner Veränderung durch alle diese Teile, als Elemente, zu seinem zweiten Zustande übergehe" (S. 241, Z. 1). So wird die Frage nach der Möglichkeit des Übergangs von a auf b durch das Gesetz der infinitesimalen Kontinuität unverkennbar beantwortet. „Es ist kein Unterschied des Realen ... der kleinste, und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin diese nicht war, durch alle unendliche Grade derselben" (ib. Z. 7). Hier ist das Infinitesimale als Inhalt und Wert des Realen und als Sinn der Realität erkennbar gemacht.

Den Abschluß bildet die Betrachtung, welche an die „mißtrauische" Frage geknüpft wird, wie ein solcher Satz „völlig *a priori*" möglich sei (ib. Z. 16). Und die Antwort kehrt wieder den Spieß um. Nicht in der Wahrnehmung selbst liegt die Bestimmung ihres Inhalts, sondern es ist „ein jeder Übergang in der Wahrnehmung zu etwas, was in der Zeit folgt, eine Bestimmung der Zeit durch die Erzeugung dieser Wahrnehmung". Wodurch aber vollzieht sich diese Erzeugung? Durch „die Erzeugung einer Wahrnehmung als einer Größe durch alle Grade, deren keiner der kleinste ist" (S. 242, Z. 3). Wiederum also wird der Übergang auf die infinitesimale Erzeugung gegründet. „Hieraus erhellet nun die Möglichkeit, ein Gesetz der Veränderungen ihrer Form nach *a priori* zu erkennen." So heißt es unmittelbar weiter. Und die Antizipation wird jetzt sogar auch in die „Apprehension" hineingetragen; indessen wird schließlich doch in dem „Verstand" die „Bedingung *a priori* der Möglichkeit einer kontinuierlichen Bestimmung aller Stellen für die Erscheinungen ... durch die Reihe von Ursache und Wirkungen" (ib. Z. 16) festgestellt.

Dritte Analogie.

Die erste Ausgabe hatte den Grundsatz als den der „Gemeinschaft" bezeichnet, und in der Formulierung des Satzes das Zugleichsein auf die „durchgängige Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung)" begründet. Die zweite Ausgabe dagegen nennt den Grundsatz den „des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft". Auf das „Zugleichsein" wird das Problem gerichtet, und die Lösung desselben auf die „Wechselwirkung", der die „Gemeinschaft" gleichgestellt wird, nicht aber umgekehrt. Und so ist auch die Formulierung verändert. Während die erste Ausgabe sagte: „alle Substanzen, sofern sie zugleich sind", heißt es in der zweiten Ausgabe: „sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung".

Drei Punkte sind hier zu beachten: 1. die „durchgängige Wechselwirkung". 2. die Beziehung des „Zugleich" auf die „Wahrnehmung", und 3. auf den „Raum". Der „Beweis", in der zweiten Ausgabe hinzugekommen, macht diese Momente geltend. Zuerst wird das Zugleich durch „wechselseitig folgen" (S. 243, Z. 3) erklärt. Dabei wird es „in derselben Zeit" gefaßt. Die „wechselseitige Folge" kann aber in der Zeit objektiv nicht bestimmt werden, nicht einmal die Folge überhaupt. Diese „Bestimmung" gehört in „das Verhältnis des Einflusses" (ib. Z. 32). Hier tritt der „Einfluß" ein, der bei der Kausalität gänzlich vermieden war. Und am Schluß wird das Zugleichsein „im Raume" (S. 244, Z. 2) hervorgehoben. Der Raum wird somit zur Voraussetzung der Wechselwirkung.

Die Auseinandersetzung beginnt mit dieser Hinweisung auf einen „völlig leeren Raum" (ib. Z. 27). Wenn die Substanzen „isoliert" wären, und nicht „wechselseitig Einflüsse" (ib. Z. 22) empfangen könnten, so würde das Zugleichsein „kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung sein". „Also muß jede Substanz... die Kausalität gewisser Bestimmungen in der andern und zugleich die Wirkungen von der Kausalität der andern in sich enthalten, d. i. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft... stehen". Indem also für das Zugleichsein von der Zeit, in welcher

selbst es nicht wahrgenommen werden kann, auf den Raum rekurriert wird, so bleibt es doch nicht an diesem hängen. Das „Nebeneinander", obwohl es ein „Beisammen" ist, ist doch noch nicht ein „Zugleich". Hier tritt die Bedingung der Kausalität dazwischen, von welcher die Bestimmung der Zeitstelle bedingt ist.

Indessen eine Mehrheit von Zeitstellen bleibt doch immer auch das Nebeneinander. Daher ist dies das Neue und der tiefe Gehalt dieses Grundsatzes: daß das „Beisammen" des Raumes, um als „Zugleichsein" bestimmbar zu werden, der „dynamischen Gemeinschaft" bedarf, „ohne welche selbst die lokale (communio spatii) niemals empirisch erkannt werden könnte" (S. 245, Z. 21). Und wiederum ist hier der Hinweis auf „die kontinuierlichen Einflüsse in allen Stellen des Raumes" (ib. Z. 24) zu beachten. Auf das „Licht" wird hingewiesen, welches „eine mittelbare Gemeinschaft" „zwischen unserem Auge und den Weltkörpern" bewirkt. Es muß „allerwärts Materie die Wahrnehmung" möglich machen, es kann „diese nur vermittelst ihres wechselseitigen Einflusses ihr Zugleichsein" (S. 245, Z. 32) dartun. Es soll der „leere Raum damit nicht widerlegt" werden, „denn der mag immer sein", wo „keine empirische Erkenntnis des Zugleichseins stattfindet" (S. 246, Z. 5). So wird die „*communio*" auf das „*commercium*" begründet. Und dieses wird „als reale Gemeinschaft" (ib. Z. 27) bezeichnet.

In dem folgenden Überblick über die drei Analogien heißt es: „diese Einheit der Zeitbestimmung ist durch und durch dynamisch" (S. 247, Z. 6). „Unsere Analogien stellen also eigentlich die Natureinheit... dar" (ib. Z. 26). Und es handelt sich in ihnen um das Verhältnis der Zeit (sofern sie alles Dasein in sich begreift) zur Einheit der Apperzeption, „die nur in der Synthesis nach Regeln stattfinden kann" (ib. Z. 29). Hier sind alle Bedingungen zusammengefaßt: die „Zeit", die „Apperzeption" und die „Synthesis nach Regeln". So wird die „Möglichkeit der Erfahrung" begründet; als das „Dritte" bezeichnet (S. 248, Z. 19), „dessen wesentliche Form in der synthetischen Einheit der Apperzeption aller Erscheinungen besteht". Es ist der echte Sinn eines Tertium, auf welches alle Gegenstände der Erkenntnis bezogen, und

in welchem sie begründet werden müssen. Daher weist Kant auch hier auf den „Satz des zureichenden Grundes“ hin, von dem „so oft, aber immer vergeblich ein Beweis ist versucht worden“ (ib. Z. 31). Es sei geschehen in dem „Wahne“, „in Ermangelung dieser Methode“ synthetische Sätze „dogmatisch beweisen zu wollen“.

4. Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Auch der Terminus des „Postulates“ ist dem mathematischen Sprachgebrauche entnommen, in dem er „Aufgaben“ bedeutet. Diese „Grundsätze der Modalität“ sind „nichts weiter als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauch“ (S. 250, Z. 8). Der Hinweis auf den „empirischen Gebrauch“ befreit diese Postulate von dem Verdachte, als ob sie nicht synthetische Grundsätze wären, weil sie nur „Erklärungen von Begriffen“ seien. Allerdings können sie „den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken“ (S. 249, Z. 17). Aber bei diesem „Verhältnis“ kommt es eben auf den „empirischen Gebrauch“ an. Es wird dabei wiederum auf den „Verstand“, die „Urteilskraft“ und die „Vernunft“ hingewiesen (S. 250, Z. 3). Indessen ist es die „empirische Urteilskraft“, auf welche dabei rekurriert wird. Sie bezeichnet ein neues Problem.

1. Das Postulat der Möglichkeit.

„Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.“ Das Mögliche muß „mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zusammenstimmen“ (S. 250, Z. 20). Diese ist zugleich „die objektive Form der Erfahrung überhaupt“; denn die „Synthesis“, auf der sie beruht, ist die des „Gegenstandes“. Daß „kein Widerspruch“ in ihm enthalten sein dürfe, ist nur eine analytische Bedingung, die hier als „logische“ (ib. Z. 40) bezeichnet wird; über sie hinaus geht die Forderung der synthetischen Möglichkeit, als des „synthetischen Grundsatzes“, nicht nur mit Bezug auf die formale Bedingung der Anschauung,

sondern ebensosehr auf die des Begriffs, als des synthetischen Begriffs.

In der Darlegung des „ausgebreiteten Nutzens und Einflusses“ (S. 251, Z. 15) dieser Möglichkeit findet sich das interessante, genau richtige Wort: „Objektive Realität, d. i. ihre transscendentale Wahrheit“ (ib. Z. 37). Hier ist richtig die „objektive Realität“ als die „transscendentale“ gedacht. Und ebenso wird hier auch unmittelbar darauf das mißverständliche Wort: „unabhängig von der Erfahrung“ sachgemäß eingeschränkt: „aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt.“ Im Folgenden sind die Beispiele einleuchtend, daß man sich nicht „gar neue Begriffe von Substanzen, von Kräften“ machen dürfe. Sie wären „gedichtete Begriffe“, bei denen die Erfahrung nicht „Lehrerin“ gewesen (S. 252, Z. 2). Also kein „Mittelding zwischen Materie und denkenden Wesen“ (ib. Z. 20); „oder eine besondere Grundkraft unseres Gemüts, das Künftige zum voraus anzuschauen ... oder endlich ein Vermögen desselben, mit anderen Menschen in Gemeinschaft der Gedanken zu stehen“. Das sind „willkürliche Gedankenverbindungen“, ohne Anspruch auf objektive Möglichkeit.

Es folgt darauf die Erörterung des Einwands von der „Möglichkeit eines Triangels“, dem wir doch in der „Konstruktion“ „einen Gegenstand geben“ (S. 253, Z. 10). Indessen würde auch er „immer nur ein Produkt der Einbildung bleiben“, wenn er nicht ein solches vielmehr der „Einbildungskraft“ würde (ib. Z. 12, 20). Der Sinn dieser aber ist, wie wir wissen: die Einheitlichkeit der Synthesis in der mathematischen Anschauung und in der physikalischen Wahrnehmung zu vertreten. (vgl. oben S. 59 ff, 63, 67 f.). Diesen Gedanken verbürgt der Grundsatz der extensiven Größe.

2. Das Postulat der Wirklichkeit.

„Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.“ Der „Zusammenhang“ allein, der mit der Empfindung für die Wirklichkeit gefordert wird, weist wiederum schon auf den Gedanken zurück, daß das „Dasein“ nicht an sich wahr-

genommen werden kann. Ebensowenig als „in dem bloßen Begriffe eines Dinges“ (S. 254, Z. 11) das Dasein liegen kann, ebensowenig liegt es auch in der Empfindung. Der Begriff kann noch so vollständig sein; sein Gegenstand braucht darum nicht „gegeben“ zu sein. Wenn es nun auch heißt: „die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit“ (ib. Z. 21), so bezieht sich dies nicht auf die einzelne Wahrnehmung, sondern lediglich auf die Stoffquelle, die sie bildet, also nur auf die Forderung des Zusammenhangs mit ihr. Denn unmittelbar weiter heißt es: „man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges, und also komparativ *a priori*“ (es ist dies eben nicht das echte transscendentale *a priori*) „das Dasein desselben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen nach den Grundsätzen... zusammenhängt“. Es liegt alsdann „in der Reihe möglicher Wahrnehmungen“ (ib. Z. 32). Als Beispiel steht die „magnetische Materie“, die ohne „unmittelbare Wahrnehmung“ bleibt, wegen der „Grobheit“ unserer Sinne.

Widerlegung des Idealismus.

Der Idealismus („ich verstehe den materialen“), (S. 255, Z. 18) — also nicht vom transscendentalen ist hier die Rede — wird geschieden in den „problematischen“ des „Cartesius“ und den „dogmatischen“ des „Berkeley“. Vom ersteren wird gesagt, daß er nur „eine empirische Behauptung, nämlich: ‚ich bin‘ für ungezweifelt erklärt“ (ib. Z. 23). So hat es Descartes freilich nicht gemeint; aber sein „*cogito*“ hat für Kant nicht die Präzision von der ihm eigenen „Einheit des Bewußtseins“. Und darauf gründet sich seine „Widerlegung“. Der Vorzug Descartes' vor Berkeley besteht darin, daß er nicht den Raum mit den Dingen für „unmöglich“, und „für bloße Einbildungen erklärt“ (ib. Z. 27); sondern nur den „Beweis durch unmittelbare Erfahrung“ bestreitet (S. 256, Z. 6). Diesen „Beweis“ will der „Lehrsatz“ erbringen: „das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir.“ Man könnte einwenden, daß „das Bewußtsein meines eigenen Daseins“ der empirischen Bestimmung nicht be-

dürfe. Indessen widerspräche dieser Einwand den Grundlehren der transscendentalen Ästhetik. Und so ist auch die Aufnahme dieser Bestimmung in das Ich denke Descartes' keine beabsichtigte Abschwächung.

In diesem Zusammenhange mit seinen terminologischen Dispositionen baut sich der „Beweis" auf. „Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt" (S. 256, Z. 21). Das „Beharrliche", welches durch die Zeitbestimmung „vorausgesetzt" wird, „kann nicht etwas in mir sein". Also ist seine Wahrnehmung „nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich" (ib. Z. 25). Das ist eben der Unterschied zwischen der „Vorstellung" und der „Wahrnehmung", daß diese auf die Synthesis und ihre Einheit gegründet ist; mithin auf Denken und synthetische Erkenntnis. Also ist „das Bewußtsein meines eigenen Daseins zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins äußerer Dinge außer mir" (S. 257, Z. 1). Nicht das eigene Dasein, sondern das äußerer Dinge ist „unmittelbares Bewußtsein".

So führt die Anmerkung 1 aus, daß dem Idealismus sein Spiel „umgekehrt vergolten wird" (ib. Z. 5). Nicht die innere Erfahrung ist die „einzige unmittelbare", sondern „hier wird bewiesen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei" (ib. Z. 14). „Bewiesen" wird es; „nicht vorausgesetzt" (Anm.). Und die Anm. enthält am Schluß ein interessantes Beispiel für die lebendig wirksame Unterscheidung zwischen „Einbildung" und „Einbildungskraft": „denn sich auch einen äußeren Sinn bloß einzubilden, würde das Anschauungsvermögen, welches durch die Einbildungskraft bestimmt werden soll, selbst vernichten."

Anm. 2 weist auf den Zusammenhang dieser Unmittelbarkeit mit den physikalischen Verhältnissen und Voraussetzungen hin, also auf die „Bewegung" und die „Materie". Dagegen „das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine bloße intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit des denkenden Subjekts" (S. 258, Z. 19). Es fehlt mithin der Zusammenhang zwischen dem Ich und der Anschauung.

In der Anm. 3 wird zur Unterscheidung der „Er-

fahrung" von der „Einbildung" die „Zusammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung" (S. 259, Z. 4) gefordert. In dieser Richtung hat sich auch die zweite Vorrede über diese „Widerlegung des psychologischen Idealismus", wie er hier genannt wird (S. 42, Anm.) ausgesprochen. Er sei nicht „unschuldig", sondern „ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft". Es findet sich dabei auch der Gebrauch des Wortes „Glauben" für „das Dasein von Dingen außer uns". Zurückgewiesen wird der Einwand, daß es doch immer nur „meine Vorstellung äußerer Dinge" sei. „Allein ich bin mir meines Daseins in der Zeit... bewußt, und dieses ist mehr, als bloß mir meiner Vorstellung bewußt zu sein". Die Dinge außer mir sind „mit meiner Existenz verbunden". Beide bilden „nur eine einzige Erfahrung". Hier ist indessen der Unterschied zwischen „Einbildung" und „Einbildungskraft" nicht immer scharf aufrechterhalten.

3. Das Postulat der Notwendigkeit.

„Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, (existiert) notwendig." Die Notwendigkeit wird somit auf die „Existenz", auf das „Dasein" bezogen. Aber es ist der „Zusammenhang", der selbst nur für das Wirkliche mit der Empfindung gefordert war, der nunmehr auch nur mit dem „Wirklichen" gefordert wird. Was sind das aber für „allgemeine Bedingungen der Erfahrung", nach denen dieser „Zusammenhang bestimmt" werden soll? Die „synthetischen Grundsätze" können es nicht sein; denn nach ihnen muß schon das Wirkliche zur Bestimmung kommen. Sie werden in der folgenden Darlegung die „allgemeinen Gesetze der Erfahrung genannt" (S. 259, Z. 20). Und als solche sind sie die „empirischen Gesetze der Kausalität" (ib. Z. 28). Der Ausdruck „empirisch" bedeutet jedoch hier nur die „besonderen Naturgesetze"; denn „das Kriterium der Notwendigkeit liegt lediglich in dem Gesetze der möglichen Erfahrung" (ib. Z. 29). Sie gehören mithin zu „dem dynamischen Gesetze der Kausalität" (S. 260, Z. 11). In diesem strengen und schlichten Sinne ist „notwendig" nur „hypothetisch notwendig" (ib. Z. 15).

So werden die Sätze, welche „alle Lücke oder Kluft“ („hiatus“), „allen Absprung“ („saltus“), „ein blindes Ohngefähr“ („casus“), eine nicht „bedingte“ Notwendigkeit („fatum“) ausschließen, beleuchtet. Es gibt nur „den Inbegriff und den Kontext einer einzigen Erfahrung“ (S. 261, Z. 36). „Ob das Feld der Möglichkeit größer sei, als das Feld, was alles Wirkliche enthält, dieses aber wiederum größer, als die Menge desjenigen, was notwendig ist, das sind artige Fragen“ (ib. Z. 29). Es hat den Anschein, als ob zum Möglichen noch etwas hinzukäme. „Allein dieses Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht. Denn was über dasselbe noch zugesetzt werden sollte, wäre unmöglich“ (S. 262, Z. 34). Umgekehrt heißt es auch: „Was unter Bedingungen, die selbst bloß möglich sind, allein möglich ist, ist es nicht in aller Absicht. In dieser aber wird die Frage genommen, wenn man wissen will, ob die Möglichkeit der Dinge sich weiter erstreckt als Erfahrung reichen kann“ (S. 263, Z. 12). Es gibt somit keine „absolute“ Möglichkeit (ib. Z. 21).

Zum Schlusse wird nach dem Hinweis auf den mathematischen Sprachgebrauch für den Ausdruck „Postulat“ der Unterschied dieser „Grundsätze der Modalität“ von den übrigen Grundsätzen dahin bestimmt: daß sie „nur subjektiv“ (S. 264, Z. 24) seien. Sie sagen also „von einem Begriffe nichts anderes, als die Handlung des Erkenntnisvermögens, dadurch er erzeugt wird“ (ib. Z. 36). Mit diesem „Erzeugen“ aber wird die „Subjektivität“ von dem falschen Sinne befreit, der einem synthetischen Grundsatze nicht beiwohnen kann. Nur der „Inhalt“ dieser Begriffe wird nicht vermehrt, sondern allein der „empirische Gebrauch“ wird entfaltet und unterschieden.

Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze.

Sie ist in der 2. Ausg. hinzugekommen. Sie geht von dem „sehr Bemerkenswürdigen“ aus (S. 265, S. 14), daß zur Möglichkeit eines Dinges die bloße Kategorie nicht genüge, sondern daß wir „immer eine Anschauung bei der Hand haben müssen“. Das ist gewiß keine neue Einsicht, oder auch nur Erinnerung. Die ganze Auseinandersetzung

ist nur charakteristisch für diese Grundrichtung, in welcher der Autor sich noch zu befestigen angetrieben scheint. Zu achten ist vornehmlich aber auf die hierbei besonders auffällige Zweideutigkeit im Gebrauch der Anschauung, die sogar als „empirische Anschauung“ (S. 266, Z. 35) hier bezeichnet wird. Die Opposition richtet sich immer gegen den „bloßen Begriff“, gegen das Analytische, das übrigens hier nicht genannt wird. Und wenn die Anschauung nicht als „reine“ hier distinguiert wird, so kennen wir die durchgängige Tendenz dabei: den Zusammenhang von Mathematik und Physik als unverbrüchlich und unzweifelhaft hinzustellen. Die „empirische Anschauung“ bedeutet demnach hier die Anführung der Erfahrung. In dieser Richtung entsteht auch hier die Unterscheidung zwischen dem „Zufälligen“, welches „die Möglichkeit des Gedankens vom Gegenteil“ (S. 267, Z. 6) einschließt oder dem Zufälligen der „Modalität“, „dessen Nichtsein sich denken läßt“, und dem der „Relation“, „das nur als Folge . . . existieren kann“ (S. 266, Z. 41). Die Kausalität soll „nur als Prinzip der Erfahrung“ (ib. Z. 33), mithin der Physik gedacht werden.

Daher wird es hier als „noch merkwürdiger“ bezeichnet (S. 267, Z. 14), daß wir für die objektive Realität der Kategorien „immer äußerer Auschauungen bedürfen“ (ib. Z. 18). Aber gerade dabei zeigt es sich deutlich, daß nur die „reine Anschauung“ gemeint ist; für die Substanz: „eine Anschauung im Raume“ (ib. Z. 23); für die Kausalität: eine Anschauung „der Bewegung eines Punktes im Raume“ (S. 268, Z. 12). Und wiederum wird gegen das Vorurteil des Idealismus von der Unmittelbarkeit des Ich darauf hingewiesen, daß wir selbst „die successive Existenz unser selbst in verschiedenem Zustande durch äußere Anschauung uns faßlich machen“ (S. 268, Z. 20).

Für die „Gemeinschaft“ wird demzufolge gegen „Leibniz“ bemerkt, daß er, weil er sie allein durch den Verstand denkt, „eine Gottheit zur Vermittlung brauchte“ (ib. Z. 40). Und dabei kommt eine neue glückliche Fassung für den Zusammenhang von mathematischer Anschauung und Physik zum Vorschein.„ Denn dieser (sc. der Raum) enthält schon *a priori* formale äußere Verhältnisse als Bedingungen der Möglichkeit der realen . . .

in sich" (S. 269, Z. 8). Hier erscheint sonach der Raum nicht nur schlechthin als Bedingung der Kausalität; sondern er enthält diese Bedingung schon „in sich". Hier ist der innerliche methodische Zusammenhang zu einem glücklichen Ausdruck gekommen.

Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena.

Nach einer stilistisch anmutigen Einleitung, in welcher das „Land des reinen Verstandes" als eine „Insel", umgeben von einem „Ozean" des „Scheins", beschrieben wird, kommt ein neuer Überblick über die „Quellen" der Erkenntnis, der sich erweitert zu dem über die „Grenzen" derselben (S. 272, Z. 8, 17). Wiederum geht die Erwägung von der Übereinstimmung zwischen Mathematik und Physik aus, und somit von der Abzielung der „reinen" Anschauung auf die „empirische" (S. 273, Z. 3). Dabei findet sich auch der bei dem „Grundsatz der extensiven Größe" vermißte Satz: „der Begriff der Größe sucht ... seine Haltung und Sinn in der Zahl" (ib. Z. 32).

Es tritt ferner hierbei wieder die Frage von der „Definition der Kategorien" auf. Und die „reale" Definition derselben wird gegenüber einer Explikation in der 1. Ausgabe nunmehr in der 2. Ausgabe durch die bündige Fassung: „die Möglichkeit ihres Objekts" (S. 274, Z. 6) erledigt. Daß die Kategorien ohne die Anschauung „ohne Sinn, d. i. ohne Bedeutung bleiben würden" (S. 273, Z. 27), wird wiederum an den Grundsätzen erläutert. Vorher schon war dies durch den glücklichen Ausdruck bestimmt: sie „enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung" (S. 271, Z. 11). In der 1. Ausgabe wird nochmals das Bedenken wegen der Definition der Kategorien erörtert. Dabei findet sich der Ausdruck, sie seien „nichts anderes als Vorstellungen der Dinge überhaupt" (S. 278, Anm.); sie haben „gar keine Beziehung auf irgend ein bestimmtes Objekt, können also keines definieren".

Hiermit sind die „Dinge überhaupt" auf den Plan getreten. Sie treten den „Erscheinungen" und den „Gegen-

ständen der Erfahrung" entgegen. Von „Dingen überhaupt" handelt „der stolze Name einer Ontologie" (S. 278, Z. 10); die transscendentale Analytik dagegen hat „dieses wichtige Resultat, daß . . . was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann" (ib. Z. 2). So treten nunmehr die Begriffe „Erscheinung" und „Gegenstand der Erfahrung" in klarer Methodik zusammen: die Erscheinung ist die Grundbedingung, daher kann sie an die Stelle des „Gegenstands" treten.

Es entsteht jetzt nur die Frage nach der Möglichkeit von „Dingen überhaupt", oder vielmehr sie scheint gar nicht mehr entstehen zu können; sie scheint abgeschnitten und erledigt zu sein. Denn wenn den Kategorien auch an und für sich selbst „eine transscendentale Bedeutung" (S. 279, Z. 34) nicht abzusprechen sein mag, — hiermit spinnt sich ein neues Problem an — so sind sie doch „von keinem transscendentalen Gebrauch". Hier ist das Grundwort transscendental in doppeltem Sinne gebraucht. Nur durch den „Gebrauch" kann sich die „Bedeutung" als transscendental bewähren und beglaubigen. Wenn dieser jedoch, wie es unmittelbar weiter heißt, „an sich selbst unmöglich ist", so wird auch die transscendentale „Bedeutung hinfällig. Offenbar also ist bei der „Bedeutung" der neue Sinn des Begriffes in Kraft, bei dem „Gebrauche" hingegen der alte.

Die 1. Ausgabe führt hier nun die Unterscheidung der „*Phaenomena*" und der „*Noumena* (*Intelligibilia*)" ein. Dabei läuft der Ausdruck unter: „daß der durch die transscendentale Ästhetik eingeschränkte Begriff der Erscheinungen schon von selbst die objektive Realität der *Noumenorum* an die Hand gebe" (S. 280, Anm.). Indessen kann dieser Gedanke gar nicht mehr aufsteigen: die Einschränkung entscheidet über jene „objektive Realität". Es ist auch nur eine stilistische Wendung: „nun sollte man denken", die nur ihrer Zurückweisung wegen auftritt. In dieser Richtung bewegt sich indessen diese ganze Auseinandersetzung. „Denn wenn uns die Sinne etwas bloß vorstellen, wie es erscheint, so muß dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding . . . sein." Aus diesem Gedanken heraus entstände sonach die Möglichkeit einer Erkenntnis, „welche allein schlechthin objektive Realität hat,

dadurch uns nämlich Gegenstände vorgestellt werden, wie sie sind", nicht, „wie sie erscheinen". Damit entsteht entgegen der Erfahrung „gleichsam eine Welt im Geiste" (S. 281, Anm.). „Aber dieses Etwas ist insofern nur das transscendentale Objekt. Dieses bedeutet ein Etwas = X, wovon wir gar nichts wissen ... sondern welches nur als ein Korrelatum ... dienen kann ... Es ist also kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst. Dieses „transscendentale Objekt", der „Begriff von Etwas überhaupt" wird nun aber eben durch diese Kategorien vermittelst der Anschauung zum Objekt bestimmt. Dies besagt der folgende kurze mit „eben um deswillen" beginnende Absatz.

Allerdings, so argumentiert der nächste Absatz, weiter, schränkt auch der Verstand seinerseits die „Bedingung der Sinnlichkeit" ein; wie denn das „Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf Etwas anzeigt" usw. (S. 282, Anm.). Jetzt aber beginnt mit dem nächsten Absatze die Zurückweisung. „Hieraus entspringt nun der Begriff von einem *Noumenon*, der aber gar nicht positiv ist ... sondern nur das Denken von Etwas überhaupt bedeutet." Von einer objektiven Realität kann da also nicht die Rede sein. „Das Objekt", so beginnt der vierte Absatz, „worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transscendentale Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieses kann nicht das *Noumenon* heißen; .. ich kann ihn durch keine Kategorie denken" (S. 283, Anm.). Mithin ist die Forderung eines *Noumenon* als eine „Illusion" nachgewiesen. Es würde, als ein transscendentales Objekt, vielmehr nur der „Gedanke", nicht der „Begriff von Etwas überhaupt" sein können, und ein solches nicht positives *Noumenon* kann nicht „*Noumenon* heißen". Es muß daher die Frage entstehen, ob überhaupt diese Unterscheidung einen zulässigen Sinn hat.

Diese vier Absätze hat die 2. Ausgabe gestrichen, und an ihre Stelle ebenfalls vier Absätze zugefügt. Im ersten derselben ist zu beachten, wie am Schlusse die *Noumena* neben die *Phaenomena* in der abgeschwächten Forderung auftreten: daß wir sie „jenen gleichsam gegenüberstellen" (S. 283, Z. 3). Im zweiten Absatz wird so-

dann aus der ersten Fassung der Unterschied von „Etwas überhaupt“ und einem „bestimmten Objekt“ dahin präzisiert: daß an die Stelle des „Gegenstands“ das „Verstandeswesen“ tritt. Der Verstand werde verleitet, „den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas überhaupt . . . für einen bestimmten Begriff von einem Wesen . . . zu halten“ (S. 284, Z. 12). Und nunmehr bringen die folgenden Absätze für den Begriff des *Noumenon* die Unterscheidung zwischen „positiver“ und „negativer Bedeutung“, während die 1. Ausgabe nur eine ablehnende Bedeutung enthielt.

In „positiver“ Bedeutung wäre das *Noumenon* „ein Objekt einer nicht sinnlichen Anschauung“ (ib. Z. 22), also einer intellektuellen, „von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können“. In „negativer“ Bedeutung dagegen ist das *Noumenon* „ein Ding“, „sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist“ (ib. Z. 18). Und nunmehr heißt es: „die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den *Noumenen* im negativen Verstande“ (ib. Z. 27). Und wenn es dabei noch heißt, daß der Verstand sie „als Dinge an sich selbst denken muß“, so liegt der Nachdruck auf dem „Denken“, welches ohne die sinnliche Anwendung leer bleibt. Daher wird auch der Unterschied zwischen „Bedeutung“ und „Gebrauch“ nunmehr aufgehoben: „da hört der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Kategorien völlig auf“ (S. 285, Z. 2). Der Ausdruck der „korrespondierenden Anschauung“ tritt hier ein, und der der „Grenze der Erfahrung“ tritt in Kraft.

Die „Grenze“ wird sogleich aber im „positiven“ Sinne genommen. „Ich nenne einen Begriff problematisch, . . der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt“ (S. 286, Z. 9). Er darf „keinen Widerspruch“ enthalten, und er hat „keine objektive Realität“, aber er leistet Begrenzung, darauf beruht seine Befugnis als „problematischer“ Begriff. Ein solcher Begriff ist der des *Noumenon*. „Der Begriff eines *Noumenon* ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßungen der Sinnlichkeit einzuschränken und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet“ (S. 286, Z. 35). Der „Zusammen-

hang" und die „Begrenzung" ist aber dadurch noch nicht hinreichend aufgeklärt. Im nächsten Absatz geht die Erörterung dahin weiter, daß dieser „problematische" Begriff „nicht allein zulässig, sondern auch „unvermeidlich" sei (S. 287, Z. 19). „Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibler Gegenstand", sondern es bleibt schließlich bei einem „unbekannten Etwas" (ib. Z. 35).

Der folgende Absatz knüpft an den „Gebrauch der Ausdrücke eines *mundi sensibilis* und *intelligibilis*" „in den Schriften der Neueren" an. Der Autor scheint diesen Titel seiner eigenen Schrift vom Jahre 1770 hier erläutern und von der Verurteilung jenes Unterschiedes ausnehmen zu wollen. „Wenn wir denn also sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie erscheinen, der Verstand aber, wie sie sind, so ist das letztere nicht in transszendentaler, sondern bloß empirischer Bedeutung zu nehmen, nämlich, wie sie als Gegenstände der Erfahrung im durchgängigen Zusammenhang der Erscheinungen müssen vorgestellt werden" (S. 288, Z. 29). „Transscendental" bedeutet hier also nicht den neuen Begriff: zum Überflusse findet sich wenige Zeilen darauf dazu die Parenthese ("außerordentlich"). Die Konjektur „außersinnlich" dürfte, wenn sie dem Sprachgebrauche entspräche, übrigens auch der echten Bedeutung des Transscendentalen gar nicht gemäß sein.

Dagegen schwankt das Transscendentale in den entgegengesetzten Bedeutungen und ihren Übergängen. So findet sich im nächsten Absatz „vermeintlich transscendental" (S. 289, Z. 29). Die Auseinandersetzung schließt damit: „so ist denn der Begriff reiner, bloß intelligibler Gegenstände gänzlich leer von allen Grundsätzen ihrer Anwendung . . . und der problematische Gedanke, der doch einen Platz für sie offenläßt, dient nur wie ein leerer Raum, die empirischen Grundsätze einzuschränken" (S. 290, Z. 7). Sollte es jedoch dabei verbleiben müssen, so könnte die „Einschränkung" nicht vielmehr eine „Begrenzung" sein. Es bliebe alsdann nur bei der „negativen" Bedeutung des *Noumenon*, und es würde nicht zur „problematischen" Bedeutung des „Grenzbegriffs" kommen.

Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Der Abschnitt ist als „Anhang“ bezeichnet, und er ist in der Tat in der Hauptsache nur eine historische Auseinandersetzung mit „Leibniz“. Man darf daher in diesem Abschnitt auch die historische Selbstcharakteristik Kants erkennen, und die authentische Darlegung seiner methodischen Disposition. Während er selber in der „Einleitung“ zur „transscendentalen Asthetik“ den Gedanken ausspricht, daß „Sinnlichkeit“ und „Verstand“ „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen Wurzel entspringen“, so wird er aus der Opposition gegen Leibniz zu der Annahme und Durchführung einer starren Differenz zwischen beiden getrieben. Der vorliegende Abschnitt soll nun den Vorteil dieser Ansicht dartun. „Reflexion“ oder „Überlegung“ ist die „Unterscheidung der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Begriffe gehören“ (S. 291, Z. 16). Bei dieser Unterscheidung aber handelt es sich nicht um die Begriffe, als bloße Gedanken, sondern die Überlegung ist eine transscendentale, wie es denn schon durch die Alternative: Sinnlichkeit oder Verstand gegeben ist, daß es sich um „Gegenstände der Erfahrung“ handeln muß.

Die Komplikation dieser Gedankenrichtung beginnt nun aber mit dem Satze: „das Verhältnis aber“ (ib. Z. 25). Hier wird auf den „Gemütszustand“ zurückgegangen, von welchem der erste Satz ausgegangen war (S. 290, Z. 25). Vier Verhältnisse werden unterschieden, in denen „die Begriffe in einem Gemütszustand ezueinander gehören können“ (S. 291, Z. 25). Diese Verhältnisse sind diejenigen „gegebener Vorstellungen zu einer oder der andern Erkenntnisart“ (S. 292, Z. 19). Hier darf man an dem Ausdruck nicht irrewerden: es handelt sich um Sinnlichkeit und Verstand; und beide heißen Erkenntnisarten, obwohl sie nur Erkenntnismittel sind, und erst in ihrer Verbindung die Erkenntnis ausmachen. Der Ausdruck Erkenntnisart soll hier nur das einseitige Mittel bezeichnen; die „Reflexion“ soll ja gerade dieses Verhältnis zur Unterscheidung bringen; und daraus für die Begriffe selbst „ihr Verhältnis unter einander allein bestimmen können“. Für den richtigen Sinn und Gebrauch dieser vier Verhältnisse im Bewußtsein ist diese Überlegung entscheidend.

1. Einerleiheit und Verschiedenheit

ist das erste dieser Verhältnisse. Man kann sagen, schon an diesen Grundbegriffen des Verhältnisses tue sich der Unterschied von „allgemeiner Logik“ und „transscendentaler“, von „analytischen“ und „synthetischen Urteilen“ auf. Wenn Begriffe dieselben „inneren Bestimmungen“ haben (S. 293, Z. 15), so sind sie einerlei: „nur ein Ding“. Hiernach kann es fraglich werden, ob überhaupt die Begriffe der „Vielheit“, also der Zahl bei den Begriffen der „Dinge an sich selbst“ entstehen können; und daraus würde sogleich die Frage zur Auflösung sich umkehren, daß die Entstehung des Zahlbegriffes neben dem der logischen Identität den bloßen Begriff sogleich nötige, zu dem des Gegenstandes der Erfahrung auszuwachsen. Wenn der Gegenstand nicht bloß ein solcher des reinen Verstandes, sondern Erscheinung ist, so „ist doch die Verschiedenheit der Örter dieser Erscheinung zu gleicher Zeit ein genugsamer Grund der numerischen Verschiedenheit“ (ib. Z. 22). Der Gedanke ist gerichtet gegen Leibniz' „Satz des nicht zu Unterscheidenden“ (ib. Z. 34). „Die Vielheit und numerische Verschiedenheit“ wird hier auf den „Raum“ begründet, dessen Teile außer einander sind; „und dieses muß daher von allem, was in den mancherlei Stellen des Raumes zugleich ist, gelten, so sehr es sich sonsten auch ähnlich und gleich sein mag“ (S. 293, Z. 39).

2. Einstimmung und Widerstreit

ist das zweite Verhältnis. Hier handelt es sich um den Unterschied der bloß logischen Bedeutung der „Realität“, als Bejahung, und ihrer Bedeutung, als des „Realen in der Erscheinung“. Es ist das Thema der vorkritischen Schrift über die „negativen Größen“, welches hier zur Anwendung kommt. Es können „zwei bewegende Kräfte in derselben geraden Linie, sofern sie einen Punkt in entgegengesetzter Richtung entweder ziehen oder drücken, . . . die Wage halten“ (ib. Z. 20). Zwischen Realitäten des reinen Verstandes läßt sich ein solcher Widerstreit, ein „Verhältnis, da sie in einem Subjekt verbunden einander ihre Folgen aufheben“ nicht denken (ib. Z. 14).

3. Das Innere und Äußere

bilden das dritte Verhältnis. Wie schon bei der „Einerleiheit", zeigt sich unter diesem Tittel die Isoliertheit des bloßen Begriffs; sein „Inneres" ist nur und lediglich er selbst. Bei dem Gegenstande der Physik hingegen lösen sich sofort die „inneren Bestimmungen" in „Verhältnisse" auf, und zwar zunächst in die des „Raumes". Er ist also „ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen" (ib. Z. 31). „Die Substanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte." „Allein was kann ich mir für innere Accidenzen denken, als diejenigen, so mein innerer Sinn mir darbietet." Der innere Sinn aber steht im Verhältnis zum äußeren Sinne. Der Gedanke ist gegen die „Monaden", als „einfache Subjekte mit Vorstellungskräften begabt", gerichtet (S. 295, Z. 13). Das „Einfache" geht gegen die „Zusammensetzung", weil gegen die „äußere Relation". Mit „Vorstellung" aber habe Leibniz die Monaden begaben können und müssen, weil ihm für die „inneren Bestimmungen", die er allein zuließ, nichts anderes blieb als „was entweder selbst ein Denken oder mit diesem analogisch ist" (ib. Z. 7.) So zeigt sich hier das Äußere der Raumanschauung als eine Erweiterung des Horizonts vom Innern.

4. Materie und Form

sind das vierte Verhältnis. Sie sind die allgemeinst gebrauchten Begriffe der Logik und Metaphysik. Sie bezeichnen „das Bestimmbare" und die „Bestimmung" (ib. Z. 19); oder „das Allgemeine" und „den spezifischen Unterschied" (ib. Z. 23). Die Form wird für die Bestandstücke des Wesens zur „wesentlichen Form" (ib. Z. 30). Andererseits entsteht auch die „unbegrenzte Realität als die Materie aller Möglichkeit". Und hierbei adaptiert sich auch in höchst charakteristischer Weise der Terminus des „Gebens", welcher sonst nur mit der Sinnlichkeit verbunden wird. „Der Verstand nämlich verlangt zuerst, daß Etwas gegeben sei (wenigstens im Begriffe), um es auf gewisse Art bestimmen zu können" (ib. Z. 35). Die „Materie aller Möglichkeit" ist nur im Begriffe gegeben.

Wiederum wendet sich der Gedanke, und hier ja ursprünglich, gegen Leibniz, in dessen „Monade" diese Art von Materie und zwar „innerlich" mit einer „Vor-

stellungskraft", was hier wiederholt wird (ib. Z. 40), der Form vorhergeht. Jetzt wird die Pointe gegen Leibniz auch so gekehrt, daß „die Form der Anschauung . . . vor aller Materie (den Empfindungen)" vorhergehe (S. 296, Z. 14); während freilich die Materie bei Leibniz, als „die Materie aller Möglichkeit" keineswegs die der Empfindungen ist. Aus dem Satze, welcher folgt: „der Intellektualphilosoph konnte es nicht leiden" merkt man unverkennbar die Absicht, den Intellektualismus dadurch zu widerlegen, daß er, bei Ablehnung der Form der Sinnlichkeit, zu der Grundannahme der sinnlichen Materie gezwungen wird.

Die Entscheidung über dieses historische Urteil liegt jedoch bei der Realität und ihrer Bedeutung innerhalb der infinitesimalen Zahl. — In der Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe wird „die Anweisung" zu dieser Reflexion als „transscendentale Topik" bezeichnet (S. 297, Z. 3). In Ermangelung derselben „errichtete der berühmte Leibnitz ein intellektuelles System der Welt, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen" usw. (S. 298, Z. 5). „Die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorstellungsart und kein besonderer Quell der Vorstellungen" (ib. Z. 23). „Erscheinung war ihm die Vorstellung des Dinges an sich selbst." Kant stellt hier sogar Leibniz mit Locke zusammen, und sagt von beiden: „ein jeder dieser großen Männer" (ib. Z. 40). Der Satz des nicht zu Unterscheidenden ist „kein Gesetz der Natur. Es ist lediglich eine analytische Regel oder Vergleichung der Dinge durch bloße Begriffe" (S. 299, Z. 35).

2. Den Satz, „daß Realitäten (als bloße Bejahungen) einander niemals logisch widerstreiten", habe zwar „Herr von Leibnitz . . . nicht eben mit dem Pomp eines neuen Grundsatzes" angekündigt (S. 300, Z. 15), aber „seine Nachfolger trugen ihn ausdrücklich in ihre Leibnitz-Wolfianischen Lehrgebäude ein". Es tritt hier das Beispiel ein, daßalle Übel nichts als „Schranken der Geschöpfe, d. i. Negationen" seien (ib. Z. 21). Und auch das andere Beispiel von der Vereinigung „aller Realität . . . in einem Wesen," was die Anhänger „auch natürlich" finden.

3. Das „Innere" wird nochmals gegen die „Monado-

logie" gekehrt. „Das Einfache ist also die Grundlage des Inneren der Dinge an sich selbst" (S. 301, Z. 1). Das „Einfache" und die „Dinge an sich" treten hier zusammen. Und was ist das „Innere" dieses „Einfachen?" Die „Vorstellung" ist es. Diese aber ist nichts anderes, als „wodurch wir unseren inneren Sinn selbst innerlich bestimmen" (ib. Z. 7). „So wurden denn die Monaden fertig." Und von hier geht der Angriff auf die „vorherbestimmte Harmonie". „Es mußte irgend eine dritte und in alle insgesamt einfließende Ursache ihre Zustände untereinander korrespondierend machen" (ib. Z. 20). Es ist anzuerkennen, wie dabei Leibniz von dem „*systema assistentiae*" unterschieden wird: „durch die Einheit der Idee einer für alle gültigen Ursache" (ib. Z. 25).

4. Der Angriff geht direkt auf Leibniz' Lehre von Raum und Zeit. „So dachte sich also Leibnitz den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen, und die Zeit als die dynamische Folge ihrer Zustände" (ib. Z. 40). Es muß beachtet werden, daß die „Substanzen" nicht für sich allein stehen, sondern in „dynamischer Gemeinschaft"; denn diese gilt von der Zeit aus auch für den Raum. Kant vermißt die Begründung dieser dynamischen Gemeinschaft in der Geometrie; während Leibniz sie in seiner Infinitesimal-Analysis, und durch diese zugleich für die Geometrie vollzieht.

Hier heißt es aber unmittelbar weiter: „das Eigentümliche aber und von Dingen Unabhängige . . . schrieb er der Verworrenheit dieser Begriffe zu, welche machte, daß dasjenige, was eine bloße Form dynamischer Verhältnisse ist, für eine eigene . . . Anschauung gehalten wird" (S. 302, Z. 1). Wiederum ist es das „dynamische Verhältnis", worauf Kant Bezug nimmt, als das Ursprüngliche für Leibniz, während er dafür erst in der Geometrie die Begründung fordert. Unmittelbar weiter heißt es: „also waren Raum und Zeit die intelligible Form der Verknüpfung der Dinge . . . an sich selbst. Die Dinge aber waren intelligible Substanzen." Es wird nun ein Widerspruch darin hervorgehoben, daß er „gleichwohl diese Begriffe für Erscheinungen geltend machen wollte" (ib. Z. 10), und sogar „selbst die empirische Vorstellung der Gegenstände im Verstande suchte" (ib. Z. 13), den Sinnen aber

nur das „verächtliche Geschäft ließ, die Vorstellungen der ersteren zu verwirren und zu verunstalten“ (S. 302, Z. 15). So kommt der geometrische Begriff der „Erscheinung“ dem „Ding an sich“ gegenüber in die Höhe. Und ebenso auch der des Zusammenhangs von Zeit und Raum für den Inhalt der Natur.

Das „Innerliche der Materie ist auch eine bloße Grille; das transscendentale Objekt.., ist ein bloßes Etwas“ (S. 302, Z. 40). „Die Klagen: wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein“ (S. 303, Z. 8) bedeuten also eigentlich, daß wir „also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich . . . seien. Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen“. Dabei wird wieder auf den innern Sinn hingewiesen, und zwar in einem tiefen, glücklichen Ausdruck: „denn in demselben liegt das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit“ (ib. Z. 29). Also nicht im Raume, sondern in der Zeit liegt der „Ursprung unserer Sinnlichkeit“. Die Auseinandersetzung schließt mit dem Satze: „daß die Vorstellung eines Gegenstandes, als Dinges überhaupt, nicht etwa bloß unzureichend, sondern . . . in sich selbst widerstreitend sei“ (S. 304, Z. 25).

In einem neuen Anlauf wird von neuem Leibniz als „einer der scharfsichtigsten aller Philosophen“ (S. 305, Z. 14) beurteilt, und es wird auf das *„Dictum de omni et nullo“* „das ganze intellektuelle System Leibnitzens“ begründet (ib. Z. 33). „Nach bloßen Begriffen ist das Innere das Substratum aller Verhältnisse oder äußeren Bestimmungen“ (S. 306, Z. 31). Indessen gehört zum Gegenstande mehr als „der Begriff von einem Dinge überhaupt“ (S. 307, Z. 4, 23); „Denn da zeigt sich, daß eine beharrliche Erscheinung im Raume . . . lauter Verhältnisse und gar nichts schlechthin Innerliches enthalten, und dennoch das erste Substratum aller äußern Wahrnehmungen sein könne“ (ib. Z. 26). Hier wird also, dem Grundsatze der Substanz gemäß, als der „Bedingung zu Verhältnissen“, auf diese das „erste Substratum“ reduziert.

Die ganze folgende Erörterung ist eine Abwandlung dieses Grundgedankens. „Was wir auch nur an der Materie kennen, sind lauter Verhältnisse (das was wir

innere Bestimmungen derselben nennen, ist nur komparativ innerlich), aber es sind darunter selbständige und beharrliche, dadurch uns ein bestimmter Gegenstand gegeben wird" (S. 308, Z. 20). Auch hier wird der Gegenstand nicht in der Sinnlichkeit „gegeben", sondern erst in der Substanz. Und im unmittelbar folgenden Satze wird daraufhin sogar die „Möglichkeit" eines „*Noumenon*" aufgehoben; damit ist freilich nicht die „problematische Möglichkeit" gemeint. Und im folgenden Absatze werden die „bloß intelligibeln Gegenstände" als „unmöglich" erklärt (S. 309, Z. 10).

Im Folgenden aber wird „von den Gegenständen einer nicht sinnlichen Anschauung" gesagt: „so müssen *Noumena* in dieser bloß negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden" (ib. Z. 23). Genauer wären diese jedoch durch „nicht Gegenstände einer sinnlichen Anschauung" bestimmt. Sonst finden sich die Ausdrücke „begrenzt" und „problematisch" (ib. Z. 28). Schärfer noch heißt es weiter: „man kann auch das *Noumenon* nicht ein solches Objekt nennen" (S. 310, Z. 10).

Endlich taucht hier der Ausdruck auf, der uns schon aus der zweiten Vorrede bekannt ist: „der Begriff des *Noumenon* ist also nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe" (ib. Z. 15). „Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern . . . so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Objekt". „Wollen wir dieses Objekt *Noumenon* nennen . . . so steht dieses uns frei." Es „dient zu nichts, als die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntnis zu bezeichnen" (ib. Z. 27; S. 311).

Jetzt folgt noch eine Einteilung „in das Mögliche und Unmögliche" aus dem „höheren Begriff von einem Gegenstande überhaupt" (S. 312, Z. 10).

1. „Nichts d. i. ein Begriff ohne Gegenstand", wie die *Noumena*, . . . (*ens rationis*), oder wie etwa neue Grundkräfte, die man sich denkt, zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Beispiel aus der Erfahrung" (S. 312, Z. 20). Der Begriff der Möglichkeit wird hierbei verschieden angesetzt.

2. „Nichts, nämlich ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes, wie der Schatten, die Kälte (*nihil privativum*) (ib. Z. 29).

3. „Der reine Raum und die reine Zeit ... ohne Substanz" sind „selbst keine Gegenstände *(ens imaginarium)*" (ib. Z. 35).

4. „Nichts, weil der Begriff Nichts ist, das Unmögliche ... *nihil negativum*" (S. 313, Z. 2). Hier ist es „der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht" (ib. Z. 1); nicht der Begriff selbst, so wird also das „Gedankending" unterschieden von dem „Unding". Aber auch die beiden mittleren Begriffe sind „leere Data zu Begriffen" (ib. Z. 28).

Die transscendentale Dialektik.

Die „Einleitung" hierzu handelt erstlich vom „transscendentalen Scheine": er besteht in dem „Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes" (S. 316, Z. 5). Er ist also nicht „mit dem empirischen Scheine (z. B. dem optischen)" (S. 315, Z. 29), noch überhaupt mit der „Erscheinung", aber auch nicht mit dem „Irrtum" zu verwechseln. Denn dieser entsteht durch „den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand" (ib. Z. 7); der transscendentale Schein dagegen entsteht dadurch, daß er „auf Grundsätze einfließt" (ib. Z. 35). Es gibt nämlich „wirkliche Grundsätze, die uns zumuten" (S. 316, Z. 16), über „die Grenze des Bodens" der Erfahrung hinaus sich „einen ganz neuen Boden ... anzumaßen".

Dabei stellt sich plötzlich die menschenfreundliche Belehrung an den Leser ein: „daher sind transscendental und transscendent nicht einerlei" (ib. Z. 19)! Die „synthetischen Grundsätze" sind „immanente", und wenn sie hier als „nicht von transscendentalem Gebrauche" bezeichnet werden, so läßt die dabei befindliche Bestimmung: „d. i. über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem" erkennen: daß der Autor sich bewußt ist, nicht im eigenen, sondern im Sinne der hergebrachten Metaphysik den Ausdruck zu gebrauchen. Der „transscendentale Schein" ist

also der „Schein dieser angemaßten Grundsätze“ (ib. Z. 27). Er besteht in „einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion“ (S. 317, Z. 23), welcher daher „eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft“ entspricht, die nicht „irgend ein Sophist . . . künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt“. Sie kann daher zwar aufgedeckt, aber nicht gänzlich gehoben werden.

Es folgt der Abschnitt Von der Vernunft überhaupt.

Zunächst wird der „reale Gebrauch“ dieser „obersten Erkenntniskraft“ (S. 318, Z. 11) von dem „logischen“ unterschieden. Der letztere geht auf das Schlußverfahren. Darin wird der „Schlüssel zum transscendentalen“ Gebrauche (ib. Z. 29) zu erwarten sein. Der Bestimmung des Verstandes, als des „Vermögens der Regeln“ entsprechend, wird nun die Vernunft als das „Vermögen der Prinzipien“ bezeichnet (ib. Z. 36). Der Ausdruck „Prinzip“ war schon im Zusammenhange mit den synthetischen Grundsätzen in vielfachem und strengem Gebrauche. Jetzt wird er „zweideutig“ genannt (ib. Z. 38). „Ich würde daher Erkenntnis aus Prinzipien diejenige nennen, da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne“ (S. 319, Z. 16). In den „mathematischen Axiomen“ ist es nämlich „nur in der reinen Anschauung“ zu erkennen. „So ist denn ein jeder Vernunftschluß eine Form der Ableitung einer Erkenntnis aus einem Prinzip.“ Der „Obersatz“ enthält in seinem Begriffe ein solches Prinzip.

Daraufhin wird die „Vernunfterkenntnis“ unterschieden von der des „Verstandes“, der „synthetische Erkenntnis aus Begriffen . . . gar nicht verschaffen kann“ (ib. Z. 41). Die „Vernunft“ ist daher „das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien“ (S. 320, Z. 30). Es entsteht die Frage, ob eine solche „Vernunfteinheit“ der Prinzipien an den Regeln des Verstandes für die Erkenntnis notwendig wird, und nicht etwa nur als ein Pendant zu der synthetischen Einheit der Kategorien und Grundsätze formalistisch gebildet wird. Diesem Bedenken begegnen die folgenden Abschnitte.

Zunächst wird der „Vernunftschluß“ von der „Folgerung“, als dem „Verstandesschluß“ unterschieden (S. 321,

Z. 23). „Das Verhältnis, welches der Obersatz, als die Regel zwischen einer Erkenntnis und ihrer Bedingung vorstellt, macht die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse aus“ (S. 322, Z. 7). Der Relation der Urteile gemäß teilen sie sich daher ein in „kategorische“. „hypothetische“ und „disjunktive“. Es ist dabei zu beachten, daß mehrenteils „die Konklusion als ein Urteil aufgegeben“ wird (ib. Z. 17). Dieser „Aufgabe“ gemäß suche ich nun eine „Bedingung“, unter welche ich das Objekt des Schlußsatzes subsumieren kann. „Man sieht daraus, daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien ... zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche“ (ib. Z. 27). Es ist hierbei zu Prinzipien in Parenthese gesetzt: („allgemeiner Bedingungen“). Hier liegt der Nachdruck auf „allgemein“, denn die „Bedingungen“ gehören dem Untersatze“ an; die „Prinzipien“ dagegen dem „Obersatze“.

Der folgende Abschnitt

Von dem reinen Gebrauche der Vernunft

stellt die Frage: „ob Vernunft an sich, d. i. die reine Vernunft *a priori*, synthetische Grundsätze und Regeln enthalte, und worin diese Prinzipien bestehen mögen“ (S. 323, Z. 26). „In der Tat ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Prinzipien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen (ib. Z. 8). Diese „Vernunfteinheit“ geht nun aber eben auf die „allgemeine Bedingung“, die „allgemeine Regel“ (S. 324, Z. 18). „Da nun diese Regel wiederum eben demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch die Bedingung der Bedingung ... gesucht werden muß, so lange es angeht, so sieht man wohl, der eigentümliche Grundsatz der Vernunft sei, . .zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden“ (ib. Z. 19). Dieser Grundsatz wird aber nur als „logische Maxime“ bezeichnet. „Ein Prinzipium der reinen Vernunft“ kann diese nur dadurch werden, „daß man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben“ (ib. Z. 28).

Diese Annahme des Unbedingten macht aus der „logischen Maxime“ ein „Prinzip der reinen Vernunft“. Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist aber „offenbar synthetisch“ (ib. Z. 34). Ist er aber auch synthetisch mit dem Werte *a priori*? Das ist die Frage der transscendentalen Dialektik. Schon hier wird ausgesprochen: „die aus diesem obersten Prinzip der reinen Vernunft entspringenden Grundsätze werden aber in Ansehung aller Erscheinungen transscendent sein“ (S. 325, Z. 5). Und ferner findet sich schon der Gedanke, daß der Obersatz dieser Vernunftschlüsse „vielleicht mehr Petition, als Postulat ist“ (ib. Z. 31).

Die „transscendentale Dialektik“ beginnt nunmehr mit einem kleinen Abschnitt:

Von den Begriffen der reinen Vernunft.

„Wenn sie das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welche selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist“ (S. 327, Z. 3). In diesen beiden Sätzen liegt das Programm der neuen Begriffe. Unmittelbar vorher schon war in einer Parenthese ausgesprochen, daß der Vernunftbegriff „eine Erkenntnis betrifft, von der jede empirische nur ein Teil ist (vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrung oder ihrer empirischen Synthesis)“ (S. 326, Z. 30). Das Unbedingte ist also „vielleicht das Ganze der Erfahrung“, darum gehört alle Erfahrung zu ihm und unter es; es selbst aber kann daher nicht Gegenstand der Erfahrung sein. Entsprechend den Kategorien wird nun für diese Begriffe der Terminus aufgenommen, unter dem der erste Abschnitt handelt:

Von den Ideen überhaupt.

Kant geht hier die weltgeschichtliche Verbindung mit Platon ein. Er will sich „in keine literarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband“ (S. 329, Z. 4). Aber er will anmerken, „daß es gar nichts Ungewöhnliches sei,“ einen Autor sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand. Es ist die weltgeschichtliche Kontinuität der philosophischen Gedanken, der voraus-

gesetzte stetige Gang der Philosophie selbst, in welcher dieses Besserverstehen gegründet ist. Und nun heißt es: „Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem, was praktisch ist“ (ib. Z. 25). Wir entnehmen dem Satze, daß Kant den Wert der Platonischen Idee hierin suchte. „Die Begriffe der Tugend aus der Erfahrung schöpfen“ wollen, aus dem „Beispiel“ ein „Muster“ machen, das heißt aus der Tugend ein „zweideutiges Unding machen“ (S. 330, Z. 4). „Das wahre Original“ muß „die Idee der Tugend“ sein. Es folgt die herrliche Stelle über die „Platonische Republik“ mit der Bemerkung gegen „Brucker“ in bezug auf den Satz: „niemals würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen teilhaftig wäre“ (ib. Z. 29). Der Vorwand der „Untunlichkeit“ wird als „sehr elend und schädlich“ gekennzeichnet. „Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung“ (S. 331, Z. 10). „Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse ... das kann und soll niemand bestimmen“ (ib. Z. 27).

Der Wert der Idee wird aber auch für die Natur erkannt. Es ist charakteristisch, wie der betreffende Satz anfängt: „Ein Gewächs, ein Tier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaus (vermutlich also auch die ganze Naturordnung), zeigen deutlich, daß sie nur nach Ideen möglich sei“ (S. 332, Z. 1). Es geht also „der Geistesschwung des Philosophen von der kopeylichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen hinaufzusteigen“ (332, Z. 14). Hier treten die Ideen als „Zwecke“ auf, und zwar nicht ausschließlich als sittliche, sondern als solche der Naturteleologie, wobei „Gewächs“ und „Tier“ die veranlassenden Gedanken darbieten. Den Schluß dieses Abschnitts bildet eine „Stufenleiter“ logischer Ausdrücke, und das Ersuchen an diejenigen, „denen Philosophie am Herzen liegt (welches mehr gesagt ist, als man gemeiniglich antrifft)“ (S. 333, Z. 10), „den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen“, wenn das Folgende sie überzeugen sollte.

Der folgende Abschnitt:

Die transscendentalen Ideen leitet sie aus der „Form der Vernunftschlüsse“ ab. „Die Funktion der Vernunft bei ihren Schlüssen bestand in der Allgemeinheit der Erkenntnis nach Begriffen, und der Vernunftschluß selbst ist ein Urteil, welches *a priori* in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird“ (S. 334, Z. 25). Mensch ist für „Cajus“ die „Bedingung“, unter welcher er als „sterblich“ erschlossen wird, indem ich diese Bedingung „in ihrem ganzen Umfange nehme“. „Diese vollendete Größe des Umfanges, in Beziehung auf eine solche Bedingung, heißt die Allgemeinheit (*universalitas*)“ (S. 335, Z. 12). Es folgt unmittelbar der Satz: „Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit (*universitas*) oder Totalität der Bedingungen.“ Hier würde ich vermuten, daß „oder Totalität der Bedingungen“ zu dem vorigen Satze gehört; denn die Kategorie der „Allheit“ hat es nicht mit den Bedingungen zu tun, sondern mit den Einheiten der „extensiven Größe“. Und der unmittelbar folgende Satz lautet: „Also ist der transscendentale Vernunftbegriff kein anderer als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten.“ Er ist also auch „der Begriff des Unbedingten“ (ib. Z. 23). Die Leistung jedoch, welche ihm als solchem obliegt, beruht auf der „Allgemeinheit“, und nicht auf der Allheit. Denn in der Allgemeinheit liegt die „vollendete Größe des Umfangs“, welche das Prinzip des Obersatzes des Schlusses bildet.

Zu dieser Totalität des Unbedingten bilden die Ideen die Anweisung. „Daher sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes wo möglich bis zum Unbedingten fortzusetzen, notwendig ... den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, in dem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird“ (S. 335 f.) Wiederum erscheinen hier die „Aufgaben“. Und wie dort (s. ob.) für das „Ding an sich“, so hier für die „Ideen“, für welche das „Unbedingte“ der „gemeinschaftliche Titel“ (S. 336, Z. 14) ist.

Nunmehr folgt die Auseinandersetzung über das „Absolute“. Nachdem auf die „Zweideutigkeit“ des

Ausdrucks hingewiesen worden, wird er hier bezogen auf „die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen“ (S. 337, Z. 36). Es folgt ein Absatz: „Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“ (S. 238, Z. 25). Nicht aber nur „in den Sinnen“ nicht; sondern daher auch in der Erfahrung überhaupt nicht. Dennoch aber sind diese Ideen „durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben“. Wiederum erscheint hier der Gedanke der Aufgabe; und alsbald stellt sich auch gegenüber dem Einwande, daß die transscendentale Idee „nur eine Idee“ sei (S. 339, Z. 9—26): „die Idee der praktischen Vernunft“ ein, deren Ausübung mit dem Begriffe „einer absoluten Vollständigkeit“ (ib. Z. 19) verknüpft ist. Und ferner wird ausdrücklich ausgesprochen, daß diese Ideen „vielleicht von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Übergang möglich machen und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit den spekulativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen können“ (ib. Z. 40). Vorher war schon auf die „Einheit aller möglichen Zwecke“ (ib. Z. 27) hingewiesen worden.

Es folgt wiederum die Erwägung über die Struktur des Schlusses. „Man sieht leicht, daß die Vernunft durch Verstandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen, zu einem Erkenntnisse gelange“ (S. 340, Z. 30). „Nun läßt sich eine jede Reihe ... fortsetzen; mithin führt eben dieselbe Vernunfthandlung zur *ratiocinatio polysyllogistica,* welches eine Reihe von Schlüssen ist, die entweder auf der Seite der Bedingungen... oder des Bedingten... in unbestimmte Weiten fortgesetzt werden kann“ (S. 341, Z. 4). Bei der „aufsteigenden Reihe“ wird „Totalität“ in der Reihe der „Prämissen“ (ib. Z. 24) vorausgesetzt; bei der „absteigenden Reihe“ dagegen „auf der Seite des Bedingten oder der Folgerungen“ wird „nur ein potentialer Fortgang gedacht“ (ib. Z. 29). Es folgt der Abschnitt

System der transscendentalen Ideen.

Schon im vorhergehenden Abschnitt waren die drei Arten des Unbedingten unterschieden worden: „erstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Sub-

jekt... zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System" (S. 335, Z. 28). Hier werden die drei Klassen der transscendentalen Ideen so bestimmt: „die erste die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt" S. 343, Z. 29). In diesen drei Problemen der reinen Vernunft kommt es nur auf die „absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen" an (S. 345, Z. 9). „Denn zur Möglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalität seiner Bedingungen, aber nicht seiner Folgen vorausgesetzt" (ib. Z. 33). Es wird endlich auf einen „gewissen Zusammenhang" (S. 346, Z. 1) hingewiesen, auf einen „natürlichen Fortschritt" von der Seele zur Welt „und vermittelst dieser zum Urwesen" (ib. Z. 5), so daß ein „System" unter diesen Ideen bestehe.

Nach einem kleinen Abschnitt, der die Einteilung der „dialektischen Schlüsse" enthält, folgt das Kapitel, welches eine zweimalige Bearbeitung erfahren hat:

Von den Paralogismen.

Der transscendentale Paralogismus hat „einen transscendentalen Grund, der Form nach falsch zu schließen" (S. 349, Z. 14). Um ihn aufzudecken „in der Natur der Menschenvernunft", heißt es weiter: „Jetzt kommen wir auf einen Begriff, der oben in der allgemeinen Liste der transscendentalen Begriffe nicht verzeichnet worden, und dennoch dazu gezählt werden muß . . . dieses ist der Begriff, oder wenn man lieber will, das Urteil: ich denke" (ib. Z. 19). Dieses „ich denke" ist indessen keineswegs ein neuer Begriff, da ja die „transscendentale Deduktion" eigentlich in seiner Erörterung bestand. Während er dort aber die synthetische Erkenntnis begründete, soll er jetzt als Gegenstand eines dialektischen Scheins, auf dem die rationale Seelenlehre beruht, enthüllt werden. „Die rationale Seelenlehre ist wirklich ein Unterfangen von dieser Art" (S. 350, Z. 11). Sie ist „auf dem einzigen Satze: ich denke, erbaut worden" (ib. Z. 18). Wenn dieser Satz als „innere Erfahrung", und somit als „empi-

risch" verdächtigt wird, so ist vielmehr zu erkennen, daß sie „nicht als empirische Erkenntnis, sondern als Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden" (ib. Z. 35) muß. „Ich denke, ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll" (S. 351, Z. 3). Es werden nunmehr unter Veränderung der Ordnung der Kategorien die „Paralogismen" nach einer „Topik" unterschieden. „Zum Grunde derselben können wir aber nichts anderes legen als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich . . . durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding, welches denkt), wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = X" (S. 352, Z. 20). Wir lernen hier also das „transscendentale Objekt" als ein „transscendentales Subjekt" kennen; Ich = Es = X. Die Bedingungen des „Selbstbewußtseins" werden durch „Übertragung" (S. 353, Z. 18) zu „denkenden Wesen", zu scheinbaren „Gegenständen" einer Erkenntnis.

Im ersten Paralogismus wird in der ersten Bearbeitung das denkende Wesen (Seele) als Substanz erschlossen auf Grund des Obersatzes: „dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subjekt unserer Urteile ist, . . . ist Substanz" (S. 729, Z. 27).

Die Kritik dieses Parallogismus weist darauf hin, daß die „Kategorie" der Substanz nur in Verbindung mit der „Anschauung" „objektive Bedeutung" erlangt. Nur dadurch entsteht „Beharrlichkeit" (S. 730, Z. 31). Diese besteht nicht für „das Ich, als das gemeinschaftliche Subjekt" (ib. Z. 37) alles Denkens. „Denn das Ich ist zwar in allen Gedanken"; aber es ist nicht „eine stehende und bleibende Anschauung" (S. 731, Z. 7). Es wird also fälschlich hier „das beständige logische Subjekt des Denkens für die Erkenntnis des realen Subjekts der Inhärenz" (ib. Z. 11) ausgegeben. Es ist also „nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität" (ib. Z. 28). Die Seele ist ein transscendentales Subjekt = Objekt.

Der zweite Parallogismus ist der der „Simplizität". Er beruht auf dem Obersatze: „dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Konkurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist einfach." Die Kritik, welche diesen Paralogismus als den „Achilles" bezeichnet

(S. 732, Z. 3), erörtert den Unterschied zwischen „Gedanken“ und „Bewegung“. Die Bewegung eines Körpers ist „die vereinigte Bewegung aller seiner Teile“ (ib. Z. 18). Setzt man dagegen, „das Zusammengesetzte dächte, so würde ein jeder Teil desselben einen Teil des Gedankens... enthalten“. Die einzelnen Wörter eines Verses unter verschiedenen Wesen verteilt, machen niemals einen Vers aus. Der ganze Gedanke kann nur in einer Substanz möglich sein, „die nicht ein Aggregat von vielen, mithin schlechterdings einfach ist“ (ib. Z. 30).

Der Begriff der „absoluten Einheit des denkenden Subjekts“ wird nun von dem Begriffe eines analytischen Satzes unterschieden, denn er kann nicht nach der „Regel der Identität... eingesehen werden“ (S. 733, Z. 10). Die analytischen Urteile haben aber darin allein ihren Grund. Es muß daher dieser Satz ein synthetischer sein. Aber „es ist offenbar, daß, wenn man sich ein denkend Wesen vorstellen will, man sich selbst an seine Stelle setzen und also dem Objekte... sein eigenes Subjekt unterschieben müsse“ (ib. Z. 27). Wir setzen also „uns selbst mit der Formel unseres Bewußtseins an die Stelle eines jeden anderen intelligenten Wesens (S. 734, Z. 12). „Also ist der so berühmte psychologische Beweis lediglich auf der unteilbaren Einheit einer Vorstellung, die nur das Verbum in Ansehung einer Person dirigiert, begründet“ (ib. Z. 27). Somit ist die „absolute Substanz“ zur ersten Person in der Konjugation des Zeitworts geworden.

Wiederum erscheint hier das „Subjekt der Inhärenz“ als das, was „es bedeutet, ein Etwas überhaupt..., dessen Vorstellung allerdings einfach sein muß“, als die des „bloßen Etwas“. „Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subjekt ist darum nicht die Erkenntnis von der Einfachheit des Subjekts selbst“ (S. 735, Z. 3). Der Satz ist auch gar nicht für das Problem brauchbar, auf das er sich bezieht, nämlich die Unterscheidung von „Seele“ und „Materie“, während diese schon nach der transszendentalen Ästhetik vollzogen ist. Dabei ist allerdings nicht genau unterschieden der „Gegenstand des inneren Sinnes“ von dem „denkenden Subjekt“ der Apperzeption (S. 736, Z. 8 wir haben usw.). Die Tendenz des Arguments ist aber dahin gerichtet, daß „doch wohl dasjenige Etwas, welches

den äußern Erscheinungen zugrunde liegt, was unsern Sinn so affiziert, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt usw. bekommt, dieses Etwas, als *Noumenon* (oder besser als transscendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein" (S. 736, Z. 31). Man sieht, daß die Widerlegung des Paralogismus hier auf die Unterscheidung von „Ding an sich" und „Erscheinung" gegründet wird.

Es kommt gar nicht so sehr daher auf die Unterscheidung des „innern Sinnes" und der „transscendentalen Apperzeption" an, denn die „Seele" sinkt als „Erkenntnis" immer zu einer „Erscheinung" herab. Dagegen aber kann es noch umgekehrt so herauskommen, daß das „Ding an sich" zugleich die Erscheinung der „Materie" und die der „Gedanken" vertreten könnte. Das ist ein neuer Trumpf, der hier ausgespielt wird. Und dabei ist zu beachten, sowohl, daß dieses zugrunde liegende Etwas „affiziert", wie auch, daß, als Wirkung dieses Affizierens, der „Raum" bezeichnet wird. Vom Ding an sich wird also auch hier das anstößige Affizieren gebraucht, und als seine Wirkung der *a priori*sche Raum bezeichnet. Ferner ist in diesem Satze auch zu beachten die Verbesserung des *„Noumenon"* durch den „transscendentalen Gegenstand". Eine Verschiedenheit beider Ausdrücke geht daraus wahrlich nicht hervor, sondern es zeigt sich darin nur um so deutlicher ihre Gleichwertigkeit, so daß für die betreffende Frage die Wahl fraglich wird. Hier ist der „Gegenstand" besser, weil das *„Noumenon"* ja eigentlich gar kein Gegenstand ist (vgl. oben S. 116, 107).

Durch die Einfachheit wird demnach die Seele nicht von der Materie geschieden. Dagegen ergeben sich aus der Unterscheidung von „Ding an sich" und „Erscheinung" also „Hypothesen": daß „eben dasselbe, was als äußere Erscheinung ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subjekt sei" (S. 737, Z. 38). Indessen ist die Materie „gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Art Vorstellungen in uns" (S. 738, Z. 5). Die Seele ist „ein Name für den transscendentalen Gegenstand des inneren Sinnes" (ib. Z. 25). Das Ich denke wird somit an den innern Sinn zurückgewiesen.

Der dritte Paralogismus beweist die Seele als

Person auf Grund des Obersatzes: „Was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist sofern eine Person".

Die Kritik ergeht sich, ohne sich darauf zu berufen, im Grunde in der Unterscheidung des „obersten Grundsatzes der synthetischen Urteile" von dem der „analytischen". In dem letzteren hat Kant das „Zugleich" getilgt (vgl. oben S. 76). Nur durch die „Zeit" wird die „Verschiedenheit" möglich, die sonst unter den „Satz des Widerspruchs" fiele. Mithin werden verschiedene Zeiten auf die Form der reinen Zeitanschauung zurückgehen, und diese ist zugleich „Form der innern Anschauung meiner selbst" (S. 739, Z. 17). Also finden die verschiedenen Zeiten ihre Einheit schon in dem innern Sinne; wozu bedürfte ich noch einer absoluten Seelenperson? Die „numerische Identität" ist doch vor allem Identität, diese aber kann hier als Satz der Identität nicht helfen, als numerische aber würde sie sich mit dem Problem der Zahl komplizieren müssen.

Dieses letztere Argument findet sich hier nicht, außer etwa in der Unterscheidung „meiner selbst" von einem „Andern" oder „Fremden", und in dem Moment der „verschiedenen" Zeiten. Es wird daher dieser „formalen Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhangs" (S. 740, Z. 8) die Möglichkeit entgegengehalten, daß ein solcher Wechsel an diesem „gleichlautenden Ich" sich begeben könne, der als „Umwandlung des Subjekts" gedacht werden könnte. Und es wird dabei die Analogie mit einer „elastischen Kugel" hervorgehoben (ib. Anm.) für die Möglichkeit einer „Mitteilung der Vorstellungen" an eine „Reihe von Substanzen", deren letzte „aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als ihrer eignen bewußt sein" würde, „und dem unerachtet würde sie eben doch nicht dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen sein".

Schließlich aber wird der „Begriff der Persönlichkeit" auf den „praktischen Gebrauch" verwiesen (S. 741, Z. 35). Und dieser wird von einer „Erweiterung unserer Selbsterkenntnis", inbezug auf eine „ununterbrochene Fortdauer des Subjekts" (ib. Z. 36) in beinahe spöttischem Ausdruck unterschieden.

Der vierte Paralogismus betrifft nicht ausschließlich die Seele, sondern vielmehr ihr Verhältnis zur Materie. Weil äußere Erscheinungen nicht „unmittelbar wahrgenommen" werden können, aus ihrem „Dasein" daher nur auf ihre „Ursache" „geschlossen" werden kann, so haben ihre Gegenstände nur „zweifelhafte Existenz". Diesem „Idealismus" wird der „Dualismus" entgegengestellt, als „die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenständen äußerer Sinne".

Die Kritik geht von dem Idealismus Descartes' aus; „mit Recht" werde auf das Ich bin, alle Wahrnehmung eingeschränkt. So wird hier sogar gesagt: „daß meine eigene Existenz allein der Gegenstend einer bloßen Wahrnehmung sein könne" (Z. 743, Z. 2). Der Satz ist bedenklich; denn der „innere Sinn" weist ebensosehr auf den äußern hin, wie dieser auf jenen zurückgeht. So lenkt denn auch die fernere Erörterung ein, daß „der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher" sei (ib. Z. 21). Also sei es auch „zweifelhaft ... ob alle sogenannten äußeren Wahrnehmungen nicht ein bloßes Spiel unseres inneren Sinnes seien, oder ob sie sich auf äußere wirkliche Gegenstände als ihre Ursachen beziehen". Immerhin ist der Gegenstand des „innern Sinnes" „unmittelbar wahrgenommen"; nicht, wie jener, „geschlossen".

Um nun den Paralogismus zu widerlegen, wird hier der „empirische" Idealismus von dem „transscendentalen" unterschieden. Aus der „Widerlegung des Idealismus" wissen wir bereits, daß auch ein „problematischer" von dem „dogmatischen" unterschieden werden muß. Hier dreht sich alles um den Unterschied von „Erscheinung" und „Ding an sich", den der „transscendentale Realismus" nicht anerkennt. Diesem wird nun hier beinahe ein falsches Spiel nachgewiesen. „Dieser transscendentale Realist ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt" (S. 744, Z. 19). Erst nimmt er Dinge an sich an für Gegenstände der Sinne, und dann bezweifelt er die Wirklichkeit der letzteren. Der „Dualist" dagegen ist „transscendentaler Idealist" und „empirischer Realist". Er kann „die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem bloßen Selbstbewußtsein hinauszugehen" (ib. Z. 29). „Also

fällt bei unserem Lehrbegriff alle Bedenklichkeit weg, das Dasein der Materie ebenso auf das Zeugnis des bloßen Selbstbewußtseins anzunehmen . . ., wie das Dasein meiner selbst als eines denkenden Wesens" (S. 745, Z. 1).

Immer muß man festhalten, daß das „Selbstbewußtsein" hier hauptsächlich den „innern Sinn" vertritt. Die Materie, die Körper sind „nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen". Es muß aber „die Vorstellung meiner selbst, als des denkenden Subjekts, bloß auf den innern . . . Sinn bezogen werden" (ib. Z. 15). Es darf jedoch nicht verkannt werden, daß hier eine Zweideutigkeit an dem Begriffe des „Ich" haftet, insofern es dem „äußeren Sinne" gegenüber lediglich als Gegenstand des „inneren Sinnes" gedacht wird, während es doch erst durch das „Ich denke" zum Ich des „Selbstbewußtseins" wird. Hier aber handelt es sich immer nur um die Zurückweisung jener andern Art von „Dualismus", welche der Seele gewiß werden will dadurch, daß sie die Materie zweifelhaft macht.

Daher wird in der ganzen folgenden Auseinandersetzung das Verhältnis von Raum und Zeit zur Empfindung erörtert. Sobald es sich um die Frage der „Wirklichkeit" handelt, kann es nicht sein Bewenden haben bei der äußern und innern Anschauung; sondern es muß deren Verhältnis zur „Empfindung" bestimmt werden. Nun findet sich hier der mißverständliche Satz: „Raum und Zeit sind zwar Vorstellungen *a priori*, welche uns als Formen unserer sinnlichen Anschauung beiwohnen, ehe noch ein wirklicher Gegenstand unseren Sinn durch Empfindung bestimmt hat" (S. 747, Z. 6). Es wird hier anscheinend in schroffer Weise eine unabhängige Vorexistenz von Raum und Zeit ausgesprochen; aber der Satz enthält ein „zwar". Und es liegt in der Art Kants, den Gedanken, dem er entgegentreten will, scheinbar ein weites Zugeständnis zu machen. Wir wissen ja, was dabei immer zwischen den Zeilen zu lesen ist: der Zusammenhang von Mathematik und Physik. Und so folgt nun der Satz: „Allein dieses Materielle oder Reale, dieses Etwas, was im Raume angeschaut werden soll, setzt notwendig Wahrnehmung voraus". Jetzt dreht sich die Priorität wieder um. Aber was ist denn der Gegenstand dieser vorauszusetzenden „Wahrnehmung"? Das Materielle. Aber dieses ist ja nur

das „Reale“ als das der Kategorie der „Realität“, mithin schließlich nur ein „Etwas“. Was kann also die Wahrnehmung geben?

Unmittelbar weiter heißt es: „und kann unabhängig von dieser, welche die Wirklichkeit von etwas im Raume anzeigt“, usw. Die Wahrnehmung kann also nur die Wirklichkeit „anzeigen“; wie es auch weiter heißt: „Empfindung ist also dasjenige, was eine Wirklichkeit im Raume und in der Zeit bezeichnet.“ „Anzeigen“ und „bezeichnen“ allein kann die „Empfindung“ eine „Wirklichkeit“, und zwar eine solche in Raum und Zeit. Diese sind und bleiben also die methodischen Vorbedingungen. Die „Empfindung“ bietet „den Stoff“ dar, der das „Gegebene“ von dem „Erdichteten“ unterscheidet. Hierbei findet sich der wichtige Satz: „Wahrnehmung ist die Vorstellung einer Wirklichkeit, sowie Raum die Vorstellung einer bloßen Möglichkeit des Beisammenseins“ (ib. Z. 33). Die Möglichkeit muß methodisch der Wirklichkeit vorausgehen. Aber die Wirklichkeit vertritt ihrem Inhalte nach den Gedanken, daß auf sie das Mögliche ebenso methodisch bezogen sein muß. Daher heißt es: „Alle äußere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst“ (S. 748, Z. 7). „Freilich ist der Raum selbst . . . nur in mir; aber in diesem Raume ist doch gleichwohl das Reale, oder der Stoff aller Gegenstände äußerer Anschauung, wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben.“ Es wird dabei als auf eine „Regel“ auf den „Grundsatz“ der Wirklichkeit verwiesen (S. 749, Z. 7). Sodann wird der „dogmatische“ Idealist von dem „skeptischen“ unterschieden, und der Letztere „ein Wohltäter der menschlichen Vernunft“ (S. 750, Z. 2) genannt.

Zum Schluß wird ein Verhältnis zwischen „Empfindung“ und „Selbstbewußtsein“ festgestellt. Schon vorher war gesagt worden, die Wahrnehmung sei „eigentlich nur die Bestimmung der Apperzeption“ (S. 743, Z. 15). Hier heißt es: „das ganze Selbstbewußtsein liefert daher nichts, als lediglich unsere eigenen Bestimmungen.“ Diese Bestimmungen aber werden gemäß der Unterscheidung von „Ding an sich“ und „Erscheinung“ auch möglich als äußere Anschauungen und Wahrnehmungen. „Ich“ und

„Gegenstände im Raume“ „sind zwar spezifisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht“ (S. 751, Z. 14). Und wie steht es um das „Ding an sich“ für diese beiden Arten von „Erscheinung“? „Das transscendentale Objekt . . . ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein unbekannter Grund der Erscheinungen.“ Es ist also ebensowenig die Seele, wie die Materie, ein Ding an sich spezifischer Art, nämlich als Gegenstand und Ursache der innern Anschauung.

Den Abschluß bildet die Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre. Der Lehrbegriff, der hier begründet wird, wird als „Dualismus“ bezeichnet. Er soll „Idealismus“ und „Realismus“ vereinigen. Die Reduktion der „Dinge“ auf „Erscheinungen“ vollzieht der Idealismus; die Realisierung der „Erscheinungen“ als „Gegenstände der Erfahrung“ der Realismus. Zwei Richtungen sehen wir demgemäß auch hier einander ablösen, um sich zu vereinigen. Zuletzt verfolgten wir diese Doppelrichtung in dem Verhältnis von Empfindung und Anschauung; durchgängig vollzog sie sich in dem Verhältnis von Ich und Materie. Während nun aber bisher mehr vorwiegend dem „Spiritualismus“ entgegengetreten wurde, wendet sich jetzt die Richtung gegen den „Materialismus“. Die „rationale Psychologie“ hat „als erweiternde Erkenntnis keinen Nutzen“ (S. 753, Z. 11); aber man kann ihr „einen wichtigen negativen Nutzen nicht absprechen“. Es wird jetzt „klar gezeigt, daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß“ (ib. Z. 27). Und es wird dabei ausgesprochen, „daß ich anders woher als aus bloß spekulativen Gründen Ursache hernehme, eine selbständige . . . beharrliche Existenz meiner denkenden Natur zu hoffen“ (ib. Z. 38).

Wenn es sich zuerst um die Frage „von der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit einem organischen Körper“ handelt (S. 754, Z. 12), so wird mit großer und eindringlicher Lebhaftigkeit expliziert, daß die Materie nichts anderes sei „als eine bloße Form, oder eine gewisse Vorstellungsart eines unbekannten Gegenstandes“ (ib. Z. 33). Die Frage der Gemeinschaft von Seele und Materie ist daher vielmehr die „von der Verknüpfung der Vorstellungen

des inneren Sinnes mit den Modifikationen unserer äußeren Sinnlichkeit" (S. 755, Z. 19). Die Körper sind nicht Gegenstände an sich; „die Bewegung nicht die Wirkung dieser unbekannten Ursache, sondern bloß die Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne" (S. 756, Z. 11). „Die ganze selbstgemachte Schwierigkeit" läuft also darauf hinaus, daß „wir die Erscheinungen einer unbekannten Ursache für die Ursache außer uns nehmen" (ib. Z. 27). Es ist und bleibt „Grundlage aller Theorien über die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper" diese „Subreption" (S. 758, Z. 1), welche Erscheinungen zu Dingen macht.

Im Folgenden werden die Theorien über die gegenseitige Einwirkung von Seele und Körper beurteilt. Dabei wird die Frage auf die folgende zurückgeführt: „wie in einem denkenden Subjekt überhaupt äußere Anschauung ... möglich sei? Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen." Es ist zu beachten, daß diese Frage als „die berüchtigte" bezeichnet wird; und ferner, daß auch hierbei der Gedanke der „Aufgabe" sich einstellt: „in allen Aufgaben ... behandeln wir jene Erscheinungen als Gegenstände an sich selbst" (S. 760, Z. 8, 21). Und von diesen methodischen Entscheidungen werden nunmehr die Fragen der natürlichen Religion abhängig gemacht. Es ist charakteristisch, daß der Stil bei aller plastischen Anschaulichkeit und methodischen Übersichtlichkeit dennoch zugleich streng und nüchtern ist, und in den Bildern auch auf die Einleitung zur transscendentalen Dialektik zurückkommt. Es wird ebenso der „schale Spott" zurückgewiesen, wie die „frommen Seufzer" über die „Schranken unserer Vernunft". Die Grenzbestimmung ist es, „welche ihr *nihil ulterius* mit größester Zuverlässigkeit an die herkulischen Säulen heftet" (S. 762, Z. 5).

Nach einer Abteilung durch einen Strich wird die Frage von der „absoluten Totalität der Synthesis" für die Paralogismen insbesondere aufgenommen. Hier ist hauptsächlich zu achten auf das Verhältnis der Apperzeption zu den Kategorien. Darauf wird der Paralogismus von der „absoluten Einheit" des denkenden Wesens nunmehr zurückgeführt. „Die Apperzeption ist selbst der

Grund der Möglichkeit der Kategorien" (S. 766, Z. 7). „Daher ist das Selbstbewußtsein überhaupt die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit und doch selbst unbedingt ist." Somit ist die Unbedingtheit scheinbar für das Ich begründet. „Man kann daher von dem denkenden Ich (Seele) ... sagen: daß es nicht sowohl sich selbst durch die Kategorien, sondern die Kategorien und durch sie alle Gegenstände in der absoluten Einheit der Apperzeption, mithin durch sich selbst erkennt." Hier ist nun aber eine schwierige Korrelation aufgestellt.

Wir wissen, daß die „transscendentale Apperzeption" in den Kategorien sich vollziehen muß, mithin in ihnen besteht. Freilich wissen wir anderseits auch, daß die Kategorien demzufolge eben auch ihre Einheit in der Apperzeption haben, deren Selbstentfaltung sie darstellen. Es ist daher notwendig, diese Einheit der transscendentalen Apperzeption streng und klar zu verstehen als die der Kategorien; deutlicher und genauer ausgedrückt: als die der „Grundsätze". Dann erst wird jede Zweideutigkeit, welche sie zugleich als hypostasiertes Bewußtsein, als Seele figurieren läßt, hinfällig. In diesem Sinne geht in der Tat die Betrachtung weiter: „daß das bestimmende Selbst (das Denken) von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Subjekt) wie Erkenntnis vom Gegenstande unterschieden sei" (S. 766, Z. 24). Jetzt wird sogar das „denkende Subjekt", sofern es „Gegenstand" werden will, zum „Bestimmbaren" gemacht; ein Ausdruck, der sonst nur von der „Materie" gebraucht wird. Und endlich wird es als „Subreption des hypostasierten Bewußtseins" bezeichnet, „die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjekte dieser Gedanken zu halten" (ib. Z. 29).

Im Abschluß wird „Ich bin" sogar als „einzelne Vorstellung" bezeichnet, die sich „wie ein allgemeiner Satz, der für alle denkenden Wesen gelte, ankündigt und, da er gleichwohl in aller Absicht einzeln ist, den Schein einer absoluten Einheit der Bedingung des Denkens überhaupt bei sich führt" (S. 768, Z. 28). Hier wird die „absolute Totalität der Bedingungen", auf welcher der „Obersatz" des Paralogismus beruht, durch den absoluten Gegensatz geschlagen: sie ist nicht „allgemein", sondern schlechter-

dings „einzeln". Und ihr Schein beruht darauf, daß „sie die reine Formel aller meiner Erfahrung ausdrückt" (ib. Z. 30). Aber dazu tritt in Parenthese: „unbestimmt". Es sollte heißen: „allgemein" und „rein", denn es handelt sich hier um die Einheit der Apperzeption. Aber ihre Hypostasierung zur Seele trägt ihr dieses Beiwort einer „unbestimmten Formel" jetzt ein.

Zweite Bearbeitung der Paralogismen.

Sie ist ein interessanter Beleg für die stilistische Kritik, die der Autor an seinem Werke übte. Es darf die Vermutung gewagt werden, daß ihm hauptsächlich die Weitläufigkeit der Explikationen, die geradezu als Expektorationen sich stellenweise dartun, nicht gefallen habe. Es läßt sich dies auch in dem Nachsatz erkennen, mit dem er die erste Bearbeitung abbricht: „doch um der Kürze willen ihre Prüfung in einem ununterbrochenen Zusammenhange fortgehen zu lassen" (S. 354, Z. 11). Die präzisere Zusammenfassung hat nun aber auch eine schärfere Pointierung zur Folge gehabt, und es läßt sich bemerken, daß auch die wichtigsten Pointen aus der ersten in die zweite Bearbeitung herübergenommen worden sind. Hierher gehört sogleich eine Unterscheidung zwischen dem „Bestimmenden" und dem „Bestimmbaren", auf welche wir (oben S. 134) aufmerksam waren. „Nicht das Bewußtsein des Bestimmenden, sondern das des bestimmbaren Selbst, d. i. meiner innern Anschauung . . . ist das Objekt" (ib. Z. 28). Damit wird die Möglichkeit eines Objekts und mithin die der Substanz von vornherein dem „Selbstbewußtsein" entrückt. Und daß das Mannigfaltige der „Einheit der Apperzeption" unterstehen muß, wird in der Parenthese ausgedrückt.

Aus dieser Pointe heraus werden nunmehr nicht zwar die Paralogismen als „Syllogismen" formuliert, aber ihre „Begriffe".

1. Die Substantialität wird dadurch entwurzelt, daß das „Ich, der ich denke" als „bestimmendes Subjekt" nur „in allen Urteilen" rekognosziert werde. Das denkende Ich ist Subjekt „immer im Denken". Das ist ein identischer Satz, der jedoch kein Objekt und mithin keine Substanz beweisen kann.

2. Die „Simplizität" wird reduziert auf einen „Singular" (S. 355, Z. 17). Daß dieser nicht in eine „Vielheit der Subjekte aufgelöst werden kann", ist „ein analytischer Satz". Daraus kann nicht die „einfache Substanz" des denkenden Ich hergeleitet werden. Es würde sonst das Schwierigste „geradezu in der ärmsten Vorstellung unter allen, gleichsam wie durch eine Offenbarung" (ib. Z. 33) gegeben werden.

3. Die Identität meiner selbst als Subjekt des Denkens ist ebenfalls ein analytischer Satz, sie kann daher nicht „die Identität der Person bedeuten" (S. 356, Z. 9). Dazu gehören „synthetische Urteile", welche auf den „Wechsel der Zustände" des Bewußtseins gehen.

4. Die Unterscheidung meiner Existenz, als eines denkenden Wesens von meinem Körper und andern Dingen außer mir, ist ebenfalls ein „analytischer" Satz. Damit weiß ich nicht, ob dieses Bewußtsein meiner selbst „ohne Dinge außer mir, dadurch mir Vorstellungen gegeben werden, gar möglich sei" (ib. Z. 22). Dabei wird das „denkende Wesen" vom „Menschen" unterschieden: „bloß als denkend Wesen (ohne Mensch zu sein)". Es wird somit in allen diesen Begriffen „die logische Erörterung des Denkens überhaupt fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objekts gehalten" (ib. Z. 29). Und darauf folgt wieder der Rekurs auf die Unterscheidung zwischen „Ding an sich" und „Erscheinung". Wenn es solche „synthetische Sätze" von der denkenden Substanz gäbe, so würden die synthetischen Sätze *a priori* nicht nur „in Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung, und zwar als Prinzipien der Möglichkeit dieser Erfahrung selbst" (S. 357, Z. 14) zulässig sein.

Jetzt folgt die Formulierung des Paralogismus, aber nur in einfacher Gestalt, auf den Begriff des Subjekts zusammengezogen. Der „Trugschluß", mit dem die „Conclusion gefolgert" wird, wird als *sophisma figurae dictionis* bezeichnet. Mit dem Unterschied von „Dingen" und „Denken" hängt es zusammen, daß im Obersatze von einem Wesen „in jeder Absicht" gedacht, geredet wird, im Untersatze dagegen nur von dem Subjekte des Denkens. Ebenso wird das Denken „in beiden Prämissen in ganz verschiedener Bedeutung genommen" (ib. Anm.). Für „diese Auflösung des berühmten Arguments" geschieht die Berufung und Hinweisung auf

die „allgemeine Anmerkung zur systematischen Vorstellung der Grundsätze und den Abschnitt von den *Noumenen*“ (S. 358, Z. 10). Die „Einfachheit der Substanz . . . wird in eine bloß logische qualitative Einheit des Selbstbewußtseins im Denken überhaupt . . . verwandelt“ (S. 359, Z. 7). — Es folgt die

Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele. Sie wird vollzogen an der Unterscheidung zwischen der „extensiven“ und der „intensiven“ Größe. Wenn nun „dieser scharfsinnige Philosoph“ in seinem Phädon die Unmöglichkeit der „Zerteilung“ des einfachen Wesens durch die des „Verschwindens“ ergänzen wollte, so „bedachte er nicht“, daß die Seele, als intensive Größe, „durch alle unendlich viele kleinere Grade abnehmen und so . . . obgleich nicht durch Zerteilung, doch durch allmähliche Nachlassung (*remissio*) ihrer Kräfte . . . in nichts verwandelt werden könne“ (S. 360, Z. 1). Hier wird, könnte man denken, von dem Begriff der infinitesimalen Realität gegen die Möglichkeit einer metaphysischen Substanz Anwendung gemacht. Indessen ist es auch hier, wenngleich nicht unter Bezugnahme auf die „Empfindung“, das Bewußtsein selbst, mit dem operiert wird. „Denn selbst das Bewußtsein hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann“. Und die Anmerkung dazu bewegt sich ganz in der Psychologie der Vorstellungen, selbst der „dunkeln Vorstellungen“. „Also gibt es unendlich viele Grade des Bewußtseins bis zum Verschwinden.“ So wird durch diese Bedeutung der „intensiven Größe“ die Seele vor dem Verschwinden nicht gerettet sondern einer „Elanguescenz“ überantwortet. Man erkennt aber die große Kluft, welche hier zwischen der infinitesimalen Realität sich auftut: ob sie für den Ursprung des Realen, oder aber für das „Verschwinden des Bewußtseins“ und so auch des „Subjekts desselben“ in Kraft gesetzt wird.

Eine zweite Anmerkung geht nochmals auf dieses Problem ein, und zwar um die Möglichkeit eines „Zusammenfließens“ einfacher Substanzen aufzustellen, „dabei nichts verloren ginge, als bloß die Mehrheit der Subsistenz“. Indessen soll „dergleichen Hirngespinsten“ kein anderer Sinn zugesprochen werden als der des gleichen Rechtes

für den „Materialismus", wie für den „Rationalismus" „aus dem bloßen Denkungsvermögen".

Diese Gleichberechtigung des „Materialismus" mit dem „Spiritualismus" ist auch das Thema der folgenden Auseinandersetzung, welche damit beginnt, den „problematischen Idealismus" wenigstens als „unvermeidlich" aus dem „rationalistischen System" (S. 362, Z. 5) zu folgern. Weiterhin aber heißt es: „die Apperzeption ist etwas Reales und die Einheit derselben liegt schon in ihrer Möglichkeit" (S. 363, Z. 21). Wie kann der „oberste Grundsatz" der Apperzeption als etwas Reales bezeichnet werden? Die Formulierung ist gegen die „Einfachheit", also gegen die „absolute Einheit" (ib. Z. 16) gewendet. Dies erhellt aus dem unmittelbar folgenden Satze: „nun ist im Raume nichts Reales, was einfach wäre, denn Punkte (die das einzige Einfache im Raum ausmachen) sind bloß Grenzen". Dies geht zunächst gegen den „Materialismus"; aber es reicht zugleich auf den „Spiritualismus" hinüber.

Dies wird dadurch bewirkt, daß die Pointe, welche die erste Bearbeitung am Schlusse brachte, daß nämlich das „Ich denke" nicht allgemein, sondern vielmehr ein „einzelnes Urteil" sei, hier der Sache nach wiederholt und dahin noch überboten wird, daß der Satz als „empirisch" gekennzeichnet wird. „. . . Ich existiere denkend, so ist er empirisch und enthält die Bestimmbarkeit meines Daseins bloß in Ansehung meines Daseins in der Zeit" (ib. Z. 33). Die „einfache Substanz" wird hier daher nur „einfaches Selbstbewußtsein". Und die Seele nach der „Möglichkeit ihrer abgesonderten Existenz" (S. 364, Z. 12) wird prinzipiell unterschieden von der „Einheit des Bewußtseins", „die wir selbst nur dadurch erkennen, daß wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen" (ib. Z. 15). Davon aber wird unterschieden: „über Erfahrung (unser Dasein im Leben) hinaus". Endlich wird sogar „Ich denke" nicht allein als „empirischer", sondern sogar auch als „unbestimmter Satz" (ib. Z. 21) gekennzeichnet.

Nunmehr folgt die Unterscheidung der rationalen Psychologie" als „Doktrin" und „Disziplin". Einen „Zusatz zu unserer Selbsterkenntnis" kann sie nicht verschaffen, aber als „Disziplin" gegen den „seelenlosen Materialismus",

wie gegen den „für uns im Leben grundlosen Spiritualismus“ wird sie anerkannt, und zwar „zum fruchtbaren praktischen Gebrauche“ (ib. Z. 35). Bevor dieser Gedanke weiter verfolgt wird, wird nochmals der „Mißverstand der rationalen Psychologie“ erörtert, und es ist dabei der Satz zu beachten: „das Subjekt der Kategorien kann also dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst, als einem Objekte der Kategorien, einen Begriff bekommen“ (S. 365, Z. 13). Und in der Anmerkung dazu fühlt sich Kant gedrungen, die scharfen Pointen gegen das „Ich denke“ als „empirischen“ und „unbestimmten“ Satz zu erläutern. Das Ich sei zwar „rein intellektuell“, „allein ohne eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Actus: Ich denke, doch nicht stattfinden“ (S. 366). Es bleibt mithin bei der Vorbedingung des inneren Sinnes für die Einheit der Apperzeption.

Jetzt erst wird der „praktische Vernunftsgebrauch“ dieser „zum höchsten Interesse der Menschheit gehörigen Erkenntnis“ weiter betrachtet, und es wird dabei hingewiesen auf „die Ordnung der Zwecke, die doch zugleich eine Ordnung der Natur ist“ (S. 367, Z. 11). Endlich wird auch von der „Analogie mit der Natur lebender Wesen in dieser Welt“ aus, auf den Menschen hingewiesen, „der doch allein den letzten Endzweck von allem diesem in sich enthalten kann“ (ib. Z. 24), und zwar auf „vornehmlich das moralische Gesetz in ihm“. Daraufhin wird gegen die „Fortdauer unserer Existenz aus der bloß theoretischen Erkenntnis unserer Selbst“ (S. 368, Z. 10), als auf einen „mächtigen, niemals zu widerlegenden Beweisgrund“ (ib. Z. 2) verwiesen.

In dem „Beschluß“ ist neu die Fassung der Auflösung: „Folglich verwechsele ich die mögliche Abstraktion von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewußtsein einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst“ (ib. Z. 24). Damit wird die „Abgesondertheit“ in die „Abstraktion“ aufgelöst, und so heißt es weiter: „und glaube das Substantiale in mir als das transscendentale Subjekt zu erkennen“. Die Substanz wird hier zum „Substantiale“, und das Objekt, als „Ding an sich“ zum „transscendentalen Subjekt“. Endlich wird, von der ersten Bearbeitung der Gedanke der Gleichheit des

„Ding an sich“ für die beiden Erscheinungsarten des äußern und des innern Gegenstandes herübergenommen, und in derselben Bestimmtheit erwogen.

Im „Übergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie“ wird noch das „Ich denke“ aufgelöst in: „Ich existiere denkend.“ Das Subjekt wird also dadurch „in Ansehung der Existenz bestimmt“. Dazu aber gehört der innere Sinn. „In ihm ist also schon nicht mehr bloße Spontaneität des Denkens, sondern Rezeptivität des Anschauens“ (S. 370, Z. 32). Von hier aus geht der Gedanke weiter. „Gesetzt aber, es fände sich ... Veranlassung, uns völlig *a priori* in Ansehung unseres eigenen Daseins als gesetzgebend und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen, so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken“ (S. 371, Z. 8). Aber „ich würde durch jenes bewunderungswürdige Vermögen, welches mir das Bewußtsein des moralischen Gesetzes allererst offenbart, zwar ein Prinzip der Bestimmung meiner Existenz ... haben“ (ib. Z. 26). „Indessen würde ich doch diese Begriffe in Ansehung des praktischen Gebrauchs ... auf die Freiheit und das Subjekt derselben anzuwenden befugt sein“ (ib. Z. 39). Damit ist der Übergang vorbereitet.

Die Antinomie der reinen Vernunft.

Sie wird übersetzt als „Widerstreit der Gesetze der reinen Vernunft“ (S. 374, Z. 8). Diese „Gesetze“ sind die „Grundsätze einer vermeinten reinen (rationalen) Kosmologie“ (ib. Z. 24). Sie muß „in ihrem blendenden, aber falschen Scheine“ (ib. Z. 32) dargestellt werden.

Der Abschnitt „System der kosmologischen Ideen“ stellt zunächst den Zusammenhang derselben mit den transscendentalen Ideen überhaupt her. Sie sind daher Erweiterungen der Verstandesbegriffe, indem sie dieselben „über die Grenzen des Empirischen, doch aber in Verknüpfung mit demselben zu erweitern suchen“ (S. 375, Z. 12). Demgemäß suchen auch sie zum Bedingten das Unbedingte. „Die Vernunft fordert dieses nach dem Grundsatze: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben“ (ib. Z. 23). Die transscenden-

talen Ideen werden demnach „eigentlich nichts als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien sein“ (ib. Z. 28). „Die kosmologischen Ideen also beschäftigen sich mit der Totalität der regressiven Synthesis, und gehen in *antecedentia*, nicht in *consequentia*“ (S. 377, Z. 6). Denn auf die „progressive“ Synthesis, auf die „absteigende Linie der Folgen“ kommt es der Vernunft nicht an.

Es wird nun nach der Tafel der Kategorien „die Tafel der Ideen einzurichten“ gesucht (ib. Z. 14). Und es werden „zuerst die zwei ursprünglichen Quanta ... Raum und Zeit“ aus dem Gesichtspunkt der „Reihe“ erörtert. In der Zeit geht die Idee der absoluten Totalität „nur auf alle vergangene Zeit“ (ib. Z. 24). In dem Raume dagegen ist „ein Teil nicht die Bedingung der Möglichkeit des andern“; seine Teile sind „einander nicht untergeordnet, sondern beigeordnet“ (ib. Z. 36). Indessen ist doch „das Messen eines Raumes auch als eine Synthesis einer Reihe anzusehen“ (S. 378, Z. 5). Und da ein Teil des Raumes durch den andern „begrenzt“ wird, so auch „bedingt“ (ib. Z. 12). Also ist auch hier die „absolute Totalität“ Problem.

Für die „Realität im Raume, d. i. die Materie“ besteht „ein Fortschritt zum Unbedingten“ darin, daß die „absolute Totalität“ eine vollendete Teilung fordert: „entweder in Nichts oder doch in ... das Einfache“ (ib. Z. 25 bis 35).

Unter der „Relation“ wird keine Beziehung zwischen der Substanz und dem Unbedingten angenommen. Die Accidenzen „machen keine Reihe aus“ (S. 379, Z. 3). Sie sind „derselben eigentlich nicht subordiniert, sondern die Art zu existieren der Substanz selber. Es bleibt also nur die Kategorie der Causalität übrig, welche eine Reihe der Ursachen zu einer gegebenen Wirkung darbietet“ (ib. Z. 20). In diesen Reihen entfalten sich die Accidenzen, und in ihnen die Substanz.

Innerhalb der „Modalität“ fordert das „Zufällige“ die Totalität, als „unbedingte Notwendigkeit“ (ib. Z. 33) heraus.

So werden vier kosmologische Ideen zu unterscheiden sein, als die der „Zusammensetzung“, der „Teilung“, der „Entstehung“ und der „Abhängigkeit“ des Daseins.

Es ist „eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft in dieser ... Synthesis der Bedingungen sucht ... Dieses Unbedingte ist nun jederzeit in der absoluten Totalität der Reihe, wenn man sie sich in der Einbildung vorstellt, enthalten“ (S. 380, Z. 31). „Ob diese Vollständigkeit nun sinnlich möglich sei, ist noch ein Problem. Allein die Idee dieser Vollständigkeit liegt doch in der Vernunft“ (S. 381, Z. 13). „Also da in der absoluten Totalität der regressiven Synthesis ... das Unbedingte notwendig enthalten ist ... so nimmt die Vernunft hier den Weg, von der Idee der Totalität auszugehen, ob sie gleich eigentlich das Unbedingte ... zur Endabsicht hat“ (ib. Z. 18). „Dieses Unbedingte kann man sich nun gedenken entweder als bloß in der ganzen Reihe bestehend ... dann heißt der Regressus unendlich; oder das absolut Unbedingte ist nur ein Teil der Reihe“ (ib. Z. 28). Im ersteren Falle kann der Regressus „nur potentialiter unendlich genannt werden“ (S. 382, Z. 4), weil der Regressus niemals vollendet werden kann. „Im zweiten Falle gibt es ein Erstes der Reihe“, als „Weltanfang“, „Weltgrenze“, das „Einfache“, die „Selbsttätigkeit (Freiheit“) und „absolute Naturnotwendigkeit“ (ib. Z. 6).

Es werden darauf die Begriffe „Welt“ und „Natur“, als „mathematisches“ und „dynamisches“ Ganzes unterschieden. Aber es soll zugleich „das Wort Welt im transscendentalen Verstande die absolute Totalität des Inbegriffs existierender Dinge“ bedeuten (S. 383, Z. 12). Der Sinn, in dem der Grundterminus transscendental hier gebraucht wird, scheint mir dem Herkommen zuzuneigen; wie es denn weiter heißt: „in Betracht dessen, daß überdem diese Ideen insgesamt transscendent sind“ usw. Endlich werden diese Weltbegriffe von den „transscendenten Naturbegriffen“ unterschieden.

Die Antithetik der reinen Vernunft.

Sie „ist eine Untersuchung über die Antinomie ... die Ursachen und das Resultat derselben“ (S. 384, Z. 15). Der unvermeidliche Widerstreit entspringt daraus, daß die absolute Einheit der Synthesis, „wenn sie der Vernunfteinheit adäquat ist, für den Verstand zu groß, und wenn sie dem Verstande angemessen, für die Vernunft zu klein wird“

(S. 385, Z. 20). Bei dieser Untersuchung wird die „skeptische Methode“ unterschieden vom „Skeptizismus“, als einem „Grundsatze einer kunstmäßigen und szientifischen Unwissenheit“ (S. 386, Z. 24); jene aber „geht auf Gewißheit“. „Die Antinomie ... ist bei unserer eingeschränkten Weisheit der beste Prüfungsversuch der Nomothetik“ (ib. Z. 35). Daher ist diese Methode „der Transscendental-Philosophie allein wesentlich eigen“, und kann in ihr nicht entbehrt werden. Denn: „die Moral kann ihre Grundsätze ... wenigstens in möglichen Erfahrungen geben“ (S. 387, Z. 13); die transscendentale Vernunft hat an ihrem Widerstreit ihren „Probierstein“.

Nach der ersten Thesis hat „die Welt einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen“. Es ist zu beachten, daß hier das Argument von der Zeit ausgeht, nicht vom Raume. Der „Beweis“ beruht auf dem Gedanken: „also ist eine unendliche verflossene Weltreihe unmöglich“ (S. 388, Z. 14). Dies aber wäre der Fall, wenn die Welt keinen Anfang hätte. Es wäre dann „bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen“ (ib. Z. 8). Darauf gründet sich das Argument vom Raum. Wäre die Welt nicht in Grenzen eingeschlossen, so müßte sie „ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich existierenden Dingen sein“ (ib. Z. 18). Die Größe eines Quantum setzt jedoch die „Synthesis der Teile“, und die „Totalität“ eines solchen die „vollendete“ Synthesis voraus. Damit aber „müßte wieder eine unendliche Zeit“ in der Durchzählung aller existierenden Dinge als abgelaufen angesehen werden“ (S. 390, Z. 4). Es kann also kein „unendliches Aggregat wirklicher Dinge“ geben; die Welt ist nicht unendlich. Man erkennt, daß der Weltbegriff hier auf den Größenbegriff, und dieser auf die Zeit gegründet wird.

Nach der ersten Antithesis hat die Welt „keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raums unendlich“. Der Beweis beruht auf dem Begriffe einer „leeren Zeit“, der durch den Begriff des „Anfangs“ bedingt ist. In einer leeren Zeit ist aber kein Entstehen möglich; mithin hebt sich der Anfang auf. Ebenso fordert die Begrenztheit der Welt einen „leeren Raum“. Indessen schließt die An-

nahme der Welt, als eines absoluten Ganzen, auch ein solches „Korrelatum der Welt" aus. Der leere Raum bedeutet „ein Verhältnis der Dinge ... zum Raume" (S. 389, Z. 26). Und dieses Verhältnis würde zugleich ein solches „zu keinem Gegenstande" sein (S. 391, Z. 4). Also ist die Welt „in Ansehung der Ausdehnung unendlich". Die Anm. nimmt auf den „Namen des absoluten Raumes" Rücksicht; er sei „nichts anderes als die bloße Möglichkeit äußerer Erscheinungen, sofern sie entweder an sich existieren, oder zu gegebenen Erscheinungen noch hinzukommen können". Aber seine Bedeutung bleibt für die „empirische Anschauung" bestehen. Diese ist nicht etwa „zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anschauung)". Denn diese „leere" Anschauung ist ein Mißverständnis; die „reine" besagt als „Form" die notwendige Vorbedingung zur Wahrnehmung, zur Erfahrung.

In der „Anmerkung zur Thesis" wird bemerkt, daß der Beweis nicht „von der Unendlichkeit einer gegebenen Größe" (S. 390, Z. 26) ausgeht, wie dieselbe „nach der Gewohnheit der Dogmatiker" verstanden wird. „Der wahre (transscendentale) Begriff der Unendlichkeit ist, daß die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum niemals vollendet sein kann" (S. 392, Z. 23). Dies ist „der mathematische Begriff des Unendlichen" (Anm.). Hieraus folgt, daß „eine Ewigkeit ... bis zu einem gegebenen Zeitpunkte nicht verflossen sein kann". Ebenso muß für den Raum „die Möglichkeit eines Ganzen durch die successive Synthesis der Teile dargetan werden" (S. 394, Z. 13). Diese „Vollendung" aber, diese „Totalität" ist unmöglich.

In der „Anmerkung zur Antithesis" wird auf den Einwurf Rücksicht genommen, daß man eine Grenze der Welt annehmen könne ohne eine „absolute Zeit" vor dem Weltanfang, und ohne einen „absoluten Raum". Es wird auf die Opportunität „dieser Meinung der Philosophen aus der Leibnitzischen Schule" (S. 393, Z. 9) mit der eigenen Ansicht hingewiesen: Da der Raum die Form ist, so kann er „kein Korrelatum der Erscheinungen" sein. Er ist „an sich selbst nichts Wirkliches" (ib. Z. 24). Man müßte aber bei Annahme einer Weltgrenze „diese zwei Undinge, den

leeren Raum außer und die leere Zeit vor der Welt durchaus annehmen" (ib. Z. 30).

Ferner wird der Gedanke eines solchen „unendlich Leeren" darauf zurückgeführt, „daß man statt einer Sinnenwelt sich wer weiß welche intelligible Welt gedenkt . . ., statt der Grenze der Ausdehnung Schranken des Weltganzen denkt und dadurch der Zeit und dem Raume aus dem Wege geht" (S. 395, Z. 6). Hier tritt also der Unterschied zwischen „Grenze" und „Schranke" ein; oder es wird angedeutet, daß der Begriff der „Grenze" hier vielmehr zu dem der „Schranke" wird. Ohne den Raum „fällt die ganze Sinnenwelt weg. In unserer Aufgabe ist uns diese allein gegeben" (ib. Z. 21). Hier tritt der Begriff der „Aufgabe" für die Sinnenwelt, für den „*mundus phaenomenon*" ein, und es ist für den innern Gang der Begriffsentwicklung dieser Übergang des Gebrauchs charakteristisch. Unmittelbar weiter heißt es: „der *mundus intelligibilis* ist nichts als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt". Der Titel der „Aufgabe" ist bereits vergeben.

Die zweite Thesis behauptet das Einfache „oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist", als das Existierende. Der „Beweis" beruht auf dem Gedanken, daß die Zusammensetzung „nur ein äußerer Zustand" der Substanzen sei (S. 398, Z. 1). Auch „wenn wir die Elementarsubstanzen gleich niemals völlig . . . isolieren können", so muß die Vernunft sie doch als die ersten Subjekte aller Komposition denken. Andernfalls müßte man die „Zusammensetzung" gar nicht „in Gedanken aufheben" können. Denn wenn man sie aufheben würde, so würde „gar nichts übrig bleiben" (S. 396, Z. 6). Die „Zusammensetzung" wird nicht allein als ein „äußerer Zustand", sondern sogar als eine „zufällige Relation" (S. 396, Z. 13) bezeichnet.

Die zweite Antithesis dagegen behauptet: „Es existiert überall nichts Einfaches" in der Welt. Der Beweis beruht auf dem Widerspruch des „Einfachen" mit dem Begriffe des Raumes. Der Raum besteht „nicht aus einfachen Teilen, sondern aus Räumen" (S. 397, Z. 8). „Also nimmt das Einfache einen Raum ein. Da nun alles Reale, was einen Raum einnimmt . . . zusammengesetzt ist, . . . so würde das Einfache ein substantielles Zusammengesetztes sein; welches sich widerspricht." Der Begriff des Raumes,

als der „Form“ des „Mannigfaltigen“, ist zugleich der der „Zusammensetzung“. Daher geht die Antithesis von dem Begriffe der „Zusammensetzung“ aus, und behauptet in ihrem ersten Teile: „kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen“. Es ist daher das Einfache „eine bloße Idee“ (S. 397, Z. 25). Und sie wird dadurch „aus der ganzen Natur“ weggeschafft; sie hat kein Verhältnis „zu einer möglichen Erfahrung überhaupt“ (S. 399, Z. 14). Eine „bloße Idee“ ist eben nur transscendental im unkritischen Sinne.

Die „Anmerkung zur zweiten Thesis“ geht auf den Gedanken ein, daß die „Zusammensetzung“ nur als „zufällige Relation“ hier verstanden werde. Das Ganze sei hier „das eigentliche Kompositum, d. i. die zufällige Einheit des Mannigfaltigen, welches abgesondert (wenigstens in Gedanken) gegeben, in eine wechselseitige Verbindung gesetzt wird, und dadurch eines ausmacht“ (398, Z. 12). Es wird daher vom Raume unterschieden, der „eigentlich nicht *Compositum*, sondern *Totum*“ zu nennen sei. Würde in ihm alle Zusammensetzung aufgehoben, so würde auch „nicht einmal der Punkt übrigbleiben“ (S. 400, Z. 4). Ebenso werde auch der Begriff des „Grades“ hierdurch nicht getroffen. Auch von der Bedeutung des „Wortes *Monas* (nach Leibnitzens Gebrauch)“ wird das „Einfache“ unterschieden. Jene gehe „z. B.“ auf das „Selbstbewußtsein“. Das Einfache dagegen gilt hier „als Element des Zusammengesetzten, welches man besser den *Atomus* nennen könnte“ (S. 402, Z. 2). Das Einfache wird hier unter dem Gesichtspunkt der Substanz, d. h. „in Ansehung des Zusammengesetzten“ gedacht.

In der „Anmerkung zur zweiten Antithesis“ wird weiter auf die Einwände der „Monadisten“ gegen „diesen Satz einer unendlichen Teilung der Materie“ eingegangen. Nach ihnen „müßte man außer den mathematischen Punkten ... sich noch physische Punkte denken“ (S. 399, Z. 34). Der Schwerpunkt liegt für die eigene Theorie vom Raume in dem Satze: als ob „die Bestimmungen desselben *a priori* nicht zugleich alles dasjenige beträfen, was dadurch allein möglich ist, daß es diesen Raum erfüllt“ (S. 399, Z. 31). Es ist immer der Zusammenhang des mathematischen mit dem physikalischen

Raume, in dem die Lehre ruht. Das „*totum substantiale phaenomenon*“, als empirische Anschauung im Raume, fordert, „daß kein Teil desselben einfach ist, darum, weil kein Teil des Raumes einfach ist“ (S. 401, Z. 19). Dabei werden die „Monadisten“ als „fein“ bezeichnet, weil sie „das dynamische Verhältnis der Substanzen überhaupt als die Bedingung der Möglichkeit des Raumes voraussetzen“ (ib. Z. 27). Diese „Ausflucht ist vergeblich“; denn die Geometrie des Raumes muß der Dynamik voraufgehen.

Ferner wird gegen die Bestreitung des Einfachen auf „die absolute Simplizität der Substanz“ im Ich hingewiesen; aber dieses wird als „die ganz nackte Vorstellung Ich“ (S. 403, Z. 11) bloßgestellt. „Es bringt also nur das Selbstbewußtsein es so mit sich, daß ... es sich selber nicht teilen kann“ (ib. Z. 18). Es wird eben nicht äußerlich zum Gegenstand, daher kann es keine Zusammensetzung zeigen.

Die dritte Thesis behauptet: „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige ... Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit ... notwendig.“ Der Beweis liegt in dem Satze: „Wenn also alles nach bloßen Gesetzen der Natur geschieht, so gibt es jederzeit nur einen subalternen, niemals aber einen ersten Anfang und also überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen“ (S. 404, Z. 14). „Also widerspricht der Satz ... sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit.“ Demnach muß „eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe ..., die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transscendentale Freiheit“ angenommen werden. Auch hier ist der Gebrauch des Wortes transscendental unkritisch, wie er sich denn mit einer absoluten Bedeutung deckt.

Die dritte Antithesis sagt: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.“ Der Beweis geht von der „Freiheit im transscendentalen Verstande“ aus, als von „einer besonderen Art von Kausalität“, als einem „Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben schlechthin anzufangen“ (S. 405, Z. 1). Dies widerspricht jedoch der „Einheit der Erfahrung“, welche auf der „Verbindung der

successiven Zustände wirkender Ursachen" beruht (S. 405, Z. 19). Demnach kann kein „dynamisch erster Anfang" für die Kausalität zugelassen werden. Diese Freiheit ist daher „ein leeres Gedankending". Sie befreit „vom Leitfaden aller Regeln". „Natur also und transscendentale Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit" (ib. Z. 32). Sie ist ein „Blendwerk", sie ist „blind" (S. 407, Z. 4). Es tritt somit hier der Begriff der „Natur" in Schranken gegen den „Weltbegriff".

Der „Beweis" der „Anmerkung zur dritten Thesis" erörtert den Zusammenhang der transscendentalen Freiheit, welche jedoch hier als „transscendentale Idee" bezeichnet wird, mit dem ersten Anfang, dem Begriffe der ersten These. Zwar wird ausgesprochen, daß damit nicht „der ganze Inhalt des psychologischen Begriffs dieses Namens" (S. 406, Z. 9) getroffen werde; dennoch sei es der „eigentliche Stein des Anstoßes für die Philosophie". Es kommt nun zunächst der Gedanke hier zu statten, daß wir auch bei der Kausalität ihre „Möglichkeit nicht begreifen können", sondern lediglich die Ermöglichung der Erfahrung durch sie.

Da aber nun der erste Anfang bewiesen (obzwar nicht eingesehen ist), „so ist es nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen der Kausalität nach von selbst anfangen zu lassen" (S. 408, Z. 2). Durch die erste These also wird die dritte gestützt. In dem Fortgang der Erörterung aber wird der Unterschied zwischen dem „absolut ersten Anfange der Zeit nach" und dem der Kausalität gemacht (ib. Z. 11). Damit aber wird die „Entschließung und Tat" des Menschen, wie „vom Stuhle aufzustehen", als eine „neue Reihe" bezeichnet, wenngleich nicht der Zeit nach. Sie „folgt", aber sie „erfolgt" nicht. Zum Schlusse jedoch wird wieder zurückgelenkt zum „ersten Beweger", den „alle Philosophen des Altertums sich gedrungen sahen", anzunehmen, und es wird dieser jetzt für die „freihandelnde Ursache" in Anspruch genommen (ib. Z. 36).

Die „Anmerkung zur dritten Antithesis" geht auf diesen Unterschied zwischen diesem Vermögen „außerhalb" und „innerhalb" der Welt ein. Es bleibt schon „eine kühne Anmaßung", einen ersten Anfang für die „Weltveränderungen" anzunehmen. „Allein in der Welt selbst

den Substanzen ein solches Vermögen beizumessen, kann nimmermehr erlaubt sein" (S. 409, Z. 17). Damit wird der Begriff der „Natur" hinfällig, und „Erfahrung" ununterscheidbar vom „Traume".

So wird auch der erste Teil dieser Anmerkung verständlich, welcher auf die Unterscheidung zwischen dem „Anfange" der „Zeit" oder der „Kausalität" nach, eingeht. Es dürfe „kein erster Anfang, weder mathematisch, noch dynamisch gesucht werden" (S. 407, Z. 27). Die Möglichkeit einer „unendlichen Abstammung ohne ein erstes Glied" ist nicht mehr anstößig als „die Möglichkeit einer Veränderung überhaupt" (ib. Z. 29).

Die vierte Thesis behauptet: „Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil, oder ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen ist". Der „Beweis" enthält zunächst in der Anmerkung einen Satz, der gegenüber der irrtümlichen Auffassung des *„a priori"* von aufklärender Bedeutung ist. Indem nämlich das Argument von den „Veränderungen" ausgeht, wird die Zeit als „formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen" bezeichnet. Im Texte wird gesagt: „ohne diese würde selbst die Vorstellung der Zeitreihe ... nicht gegeben sein" (S. 410, Z. 10). Die Anmerkung begründet den Satz aus dem Gesichtspunkte der, formalen Bedingung": „allein subjektiv ... ist diese Vorstellung doch nur, so wie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben".

Die „Veränderung" aber schließt zwei Zustände in sich. „Also muß etwas absolut Notwendiges existieren, wenn eine Veränderung als seine Folge existiert" (ib. Z. 18). Der Schwerpunkt liegt in dem Satze: „dieses Notwendige aber gehört selber zur Sinnenwelt". Hierin aber liegt ein Doppelsinn, denn es „muß die oberste Bedingung des Anfangs ... in der Welt existieren, da diese noch nicht war" (ib. Z. 27) ... Diesem Doppelsinn entspricht die Alternative der These, daß das notwendige Wesen zur Welt gehöre, entweder als ihr Teil, oder als ihre Ursache. Auch die Ursache kann „von der Sinnenwelt ... nicht abgesondert gedacht werden" (S. 412, Z. 5). Mithin kann die Ursache auch „die ganze Weltreihe selbst" sein.

Die vierte Antithesis lautet: „Es existiert kein schlechthin notwendiges Wesen weder in der Welt, noch

außer der Welt als ihre Ursache.“ Der „Beweis“ richtet sich gegen den Doppelsinn der Thesis. Ein Anfang, der ohne Ursache wäre, widerspricht dem „dynamischen Gesetz“; eine Reihe „ohne allen Anfang“, die in allen ihren Teilen „bedingt“ wäre, „widerspricht sich selbst“, weil „das Dasein einer Menge nicht notwendig sein kann, wenn kein einziger Teil derselben ein an sich notwendiges Dasein besitzt“ (S. 411, Z. 17). Ebensowenig kann aber auch die „notwendige Weltursache außer der Welt“ sein, denn „ihre Kausalität würde in die Zeit . . . d. i. in die Welt gehören“ (ib. Z. 25).

Die „Anmerkung zur vierten Thesis“ macht auf den Unterschied der „empirischen Zufälligkeit“ von der „intelligibeln“ aufmerksam. Die erstere wird vermittelst der Kausalität durch die Notwendigkeit erledigt. „Nun kann man aus der empirischen Zufälligkeit auf jene intelligible gar nicht schließen“ (S. 416, Z. 1). Hier wird nun aber die „intelligible Zufälligkeit“ gleichgesetzt mit derjenigen „im reinen Sinne der Kategorie“ (S. 414, Z. 38). Danach ist sie dasjenige, „dessen kontradiktorisches Gegenteil möglich ist“. Diese „Möglichkeit“ bezieht sich auf dieselbe Zeit, „da der vorige Zustand war, an der Stelle desselben sein Gegenteil hätte sein können“ (S. 416, Z. 6). Schon die „Zeit“ erzeugt dagegen die Möglichkeit. Und die Kausalität baut sich auf dieser Zeitmöglichkeit auf. Also beschränkt sich die „Veränderung“ auf die „empirische Zufälligkeit“. Wir werden eine andere Art von „intelligibler Zufälligkeit“ kennen lernen.

Die „Anmerkung zur vierten Antithesis“ erklärt den „seltsamen Kontrast“ bei diesem Beweisgrunde aus den „zwei verschiedenen Standpunkten“ desselben. Der der „absoluten Totalität“ schließt das „Unbedingte“ ein, dagegen der der „Zufälligkeit alles dessen, was in der Zeitreihe bestimmt ist“ schließt es aus. Die Zufälligkeit ist hier eben ausschließlich die „empirische“.

Der dritte Abschnitt handelt von dem „Interesse der reinen Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite“.

In expektorativer Auseinandersetzung werden hier diese Fragen erörtert. Es seien „Fragen, um deren Auflösung der Mathematiker gerne seine ganze Wissenschaft dahingäbe“ (S. 419, Z. 19). Dabei wird die Mathematik

der „Stolz der menschlichen Vernunft“ genannt. Die Erörterung wird hier beschränkt auf „die Vergleichung der Prinzipien“ (S. 420, Z. 36). Und es wird so der „Empirismus“ vom „Dogmatismus“ unterschieden. Für den Dogmatismus spricht ein „praktisches Interesse“, welches jedoch hier als „ein gewisses“ eingeschränkt wird (S. 421, Z. 15). Dabei werden die „Grundsteine der Moral und Religion“ (ib. Z. 25) genannt. Und von der „Antithesis“ wird gesagt, daß sie „diese Stützen . . . wenigstens zu rauben scheint“. Auch ein „spekulatives“ Interesse wird dabei angenommen, aber es wird inhaltlich nicht weiter bestimmt, als etwa dadurch, daß die Antithesis auf diese Frage „keine Antwort geben kann“ (ib. Z. 36). Auch die „Popularität“ wird dabei hervorgehoben, Das „absolut Erste“ gibt nicht bloß einen „festen Punkt“, sondern auch eine „Gemächlichkeit“ (S. 422, Z. 16).

Der „Empirismus“ dagegen „scheint“ der Moral und Religion „alle Kraft und Einfluß zu benehmen“ (ib. Z. 26). Dagegen enthält er „Vorteile“ für das „spekulative“ Interesse: „es ist ihm nicht einmal erlaubt , . . in das Gebiet der idealisierenden Vernunft und zu transscendenten Begriffen überzugehen“ (S. 423, Z. 12). Es tritt dabei die Association der Begriffe ein; „zu denken und zu dichten“ (ib. Z. 18). „Beobachtung und Mathematik“ (ib. Z. 28) werden als seine Richtschnur bezeichnet. Gegenüber jener „Gemächlichkeit“ vertritt er „Mäßigung in Ansprüchen“ und „Bescheidenheit in Behauptungen“ (S. 424, Z. 18). „Erfahrung“ wird als der „eigentlich uns vorgesetzte Lehrer“ bezeichnet. Und „Glaube zum Behuf unserer praktischen Angelegenheit“ würde uns dabei nicht genommen werden; „nur könnte man sie nicht unter dem Titel und Pompe von Wissenschaft und Vernunft eintreten lassen“ (ib. Z. 24). Aber der Empirismus darf nicht selbst „dogmatisch“ werden.

Aus dem Gesichtspunkte der „Popularität“ wird wiederum auf „Gemächlichkeit und Eitelkeit“ (S. 426, Z. 17) hingewiesen, als auf den „Bewegungsgrund“ des Dogmatismus und seiner Popularität. Er will nicht „sich selbst Rechenschaft geben“ müssen. „Die Schwierigkeit, eine solche Voraussetzung selbst zu begreifen, beunruhigt ihn nicht . . . (der nicht weiß, was begreifen heißt)“ (S. 426,

Z. 25). So wird „der Empirismus der transscendental-idealisierenden Vernunft aller Popularität gänzlich beraubt“ (ib. Z. 34). Dies ist ein treffender Ausdruck, in dem der „transscendentale Idealismus“, wie überhaupt mit dem „empirischen Realismus“, so hier mit dem Empirismus identifiziert wird. Auch wird angedeutet, daß er, als echter Empirismus, auch Popularität genießen sollte „über die Grenzen der Schule“ hinaus. Endlich wird sogar auch ein „architektonisches“ Interesse gegen den Empirismus aufgeführt.

Der vierte Abschnitt handelt Von den transscendentalen Aufgaben.

Es wird dabei von der „Eigentümlichkeit“ der Transscendental Philosophie ausgegangen, „daß gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betrifft, für eben dieselbe menschliche Vernunft unauflöslich sei“ (S. 429, Z. 19). In diesem Zusammenhange sagt die Anmerkung: „man kann zwar auf die Frage, was ein transscendentaler Gegenstand für eine Beschaffenheit habe, keine Antwort geben, nämlich was er sei, aber wohl, daß die Frage selbst nichts sei . . . daher sind alle Fragen der transscendentalen Seelenlehre auch beantwortlich und wirklich beantwortet“. „Also ist hier der Fall . . . daß keine Antwort auch eine Antwort sei.“ „Außer der Transscendental-Philosophie gibt es noch zwei reine Vernunftwissenschaften, eine bloß spekulativen, die andere praktischen Inhalts: reine Mathematik und reine Moral“ (S. 431, Z. 9). Auch in ihnen werden „gewisse Auflösungen“ für alle Fragen gefordert. Es ist zu beachten, daß die „reine Moral“ hier von der „Transscendental-Philosophie“ unterschieden wird. „In den allgemeinen Prinzipien der Sitten kann nichts Ungewisses sein, weil die Sätze entweder ganz und gar nichtig und leer sind, oder bloß aus unseren Vernunftbegriffen fließen müssen“ (ib. Z. 22). Damit wird ihnen aber der Eintritt in die Transscendental-Philosophie eröffnet.

Dagegen betreffen die „dialektischen“ Fragen alle nur „einen Gegenstand, der nirgend anders, als in unsern Gedanken gegeben werden kann“ (S. 432, Z. 16). Die Frage kann nicht „gleichsam durch den Gegenstand selbst aufgegeben sein“ (S. 433, Z. 11). Hier verbindet sich

der Begriff des „Gebens mit“ dem der „Aufgabe“. Der Gegenstand ist nicht „gegeben“, und durch ihn ist auch die „Aufgabe“ nicht gegeben; die Frage ist durch ihn nicht „aufgegeben“, sondern allenfalls er durch die Frage. „Das All aber in empirischer Bedeutung ist jederzeit nur komparativ. Das absolute All . . . geht keine mögliche Erfahrung etwas an“ (ib. Z. 20). Es kann daher „selbst die Auflösung dieser Aufgaben niemals in der Erfahrung vorkommen“ (ib. Z. 40). Die „dogmatische“ Auflösung ist also nicht etwa ungewiß, sondern unmöglich“ (S. 434, Z. 8).

Der fünfte Abschnitt handelt Von der skeptischen Vorstellung der kosmologischen Fragen. Sie fördert die Einsicht, daß die kosmologische Idee „für einen jeden Verstandesbegriff entweder zu groß oder zu klein sein würde“ (S. 435, Z. 17). Die Anfangslosigkeit kann der Verstand nicht erreichen; der „Anfang“ aber kann die Vernunft nicht befriedigen. Das „Unendliche“ ist für den „Begriff“ zu groß; das „Begrenzte“ für das „Unbedingte“ als „Erfahrungsbegriff“ zu klein (S. 436, Z. 18). Ebenso steht es um die Alternativen der „unendlich vielen Teile“ und der „Teilung“ in ein „Einfaches“.

Nicht anders auch bei „Kausalität“ und „Freiheit“. „Die bloße wirkende Natur ist also für allen euren Begriff in der Synthesis der Weltbegebenheiten zu groß“ (S. 436, Z. 35). Die Kausalität selbst scheint hier an die Stelle der „Idee“ zu treten. Andererseits ist an der „Freiheit“ zu finden, „daß dergleichen Totalität der Verknüpfung für euren notwendigen empirischen Begriff zu klein ist“ (S. 437, Z. 4).

Bei der vierten Idee wird die „Unzugänglichkeit“ gleichgesetzt mit dem „zu groß“, und die „Zufälligkeit“ mit dem „zu klein“. Endlich wird gefragt, warum die Frage auf die „Weltidee“ und nicht auf den „empirischen Begriff“ gerichtet werde. „Der Grund war dieser. Mögliche Erfahrung ist das, was unsern Begriffen allein Realität geben kann; ohne das ist aller Begriff nur Idee, ohne Wahrheit und Beziehung auf einen Gegenstand“ (ib. Z. 31). Die Frage nach dem „zu groß“ und „zu klein“ muß daher wie bei dem Beispiel von der „Kugel“ und dem „Loch“ gestellt werden.

Der sechste Abschnitt bezeichnet den Transscendentalen Idealismus als den „Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik". In einer Anmerkung wird er auch „formaler Idealismus" genannt, zum Unterschiede von dem „materialen", und unter letzterem werden der „dogmatische" und der „problematische" jetzt zusammengefaßt. „In manchen Fällen scheint es ratsam zu sein, sich lieber dieser als der obgenannten Ausdrücke zu bedienen" (S. 439, Anm.). Als gegen ein „Unrecht", wehrt sich der Autor gegen den Verdacht, den „schon längst so verschrienen empirischen Idealismus" (ib. Z. 6) seinerseits zu lehren. Es wird dabei auf den Unterschied zwischen „Gegenstand" und „Ding" hingewiesen. Dabei wird das „Gemüt" selbst als „Gegenstand des Bewußtseins" bezeichnet (S. 440, Z. 2), zum Unterschiede von dem „transscendentalen Subjekt", als einem „Dinge". Die Gegenstände, als „Gegenstände der Erfahrung", werdend adurch als „wirkliche" legitimierbar, „und von der Verwandtschaft mit dem Traume hinreichend unterschieden" (ib. Z. 14).

Dabei ändert sich nunmehr der Begriff der „Wirklichkeit". Bisher war es allein der „Zusammenhang mit der Wahrnehmung", worauf sie beruhte; jetzt heißt es: „Alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Kontext stehet" (ib. Z. 24). Die kosmologische Totalität hat den „Fortschritt der Erfahrung" zur möglichen Aufgabe gemacht. „Vor der Wahrnehmung eine Erscheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, daß wir im Fortgange der Erfahrung auf eine solche Wahrnehmung treffen müssen, oder es hat gar keine Bedeutung" (ib. Z. 37).

Wiederum werden die „Gegenstände" auf das „Verhältnis der Vorstellungen zu einander" und auf deren Verknüpfung „nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung", ihre Objektivität mithin auf solche gesetzliche Relativität zurückgeführt. „Indessen können wir die bloß intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transscendentale Objekt nennen, bloß damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit, als einer Rezeptivität, korrespondiert" (S. 441, Z. 24). Hiernach scheint es, als ob die Kategorie allein zu der Forderung eines solchen Objekts nicht verleiten würde; sondern daß nur die „Sinnlichkeit" es

fordere. Indessen ließe sich dieser Vorzug der Kategorie dem Vorurteil des „Dings an sich" gegenüber doch nur so verstehen, daß sie sich methodisch zur „Idee" erweitert, ohne diese zum „Noumenon" machen zu müssen.

Hier wird nun in der Tat im Sinne der kosmologischen Idee das „transscendentale Objekt" ebenso ausgedeutet, wie der Begriff der „Wahrnehmung" erweitert wurde. Der unmittelbar folgende Satz lautet: „diesem transscendentalen Objekt können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben". Es steht mithin für allen „Umfang und Zusammenhang" aller „möglichen Wahrnehmungen" und damit aller möglichen „Wirklichkeit". „So kann man sagen: die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit sind in dem transscendentalen Gegenstande der Erfahrung gegeben; sie sind aber für mich nur Gegenstände, und in der vergangenen Zeit wirklich, sofern ... eine regressive Reihe ... (an dem Leitfaden der Geschichte) auf eine verflossene Zeitreihe führt ... so daß alle ... vor meinem Dasein verflossene Begebenheiten doch nichts anderes bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung" (ib. Z. 37). Wiederum ist es der „Fortgang", auf den die „Wirklichkeit" zurückgeführt wird.

Es ist also nicht etwa eine Vorexistenz, die hier fingiert würde, sondern „nichts anderes als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung in ihrer absoluten Vollständigkeit" (S. 442, Z. 18). „Daß man aber sagt, sie existieren vor aller meiner Erfahrung, bedeutet nur, daß sie in dem Teile der Erfahrung, zu welchem ich von der Wahrnehmung anhebend, allererst fortschreiten muß, anzutreffen sind" (ib. Z. 22). Diese methodische Bedeutung des „Vor" kann als Bestätigung gedacht werden für die gleiche methodische Bedeutung des *a priori*. Es handelt sich immer nur um die „Regel des Fortschritts der Erfahrung", hier in der Bedeutung für die Wahrnehmung; in dem Problem des *a priori* für die „reine Anschauung".

Der siebente Abschnitt bringt die Kritische Entscheidung.

Die „Berichtigung" beginnt mit dem Satze, der als „klar und ungezweifelt gewiß" bezeichnet wird: „daß, wenn das Bedingte gegeben ist, uns eben dadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben aufgegeben

sei" (S. 444, Z. 3). Wir kennen die Urform dieses Satzes als den „Obersatz" des dialektischen Schlusses. Da aber hieß es: „wenn das Bedingte gegeben ist, so ist das Unbedingte gegeben." Jetzt ist es „aufgegeben". Und im Fortgang wird dieser Unterschied auf den zwischen „Erscheinung" und „Ding an sich" gegründet. Dabei ist selbst für das „Ding an sich" die Korrektur hier angebracht: es sei „vorausgesetzt". Die Erscheinungen aber „sind nichts als empirische Kenntnisse" (ib. Z. 33). Daher ist bei ihnen der Regressus zu den Bedingungen „geboten oder aufgegeben" (S. 445, Z. 11).

Wenngleich nun der „Obersatz" des kosmologischen Schlusses das Bedingte nicht in derselben Bedeutung nimmt, wie der „Untersatz", der sich an die empirische Bedeutung hält, so vertritt er doch „die logische Forderung" (ib. Z. 26). Und darauf gründet sich die Schlichtung der Antinomie.

Endlich wird ausdrücklich auf Zeno eingegangen, wobei die Vermutung ausgesprochen wird, er habe „Gott" als das „Universum" gedacht, und so Endlichkeit wie Unendlichkeit ihm abgesprochen (S. 447, Z. 16). Es sei dies „kein eigentlicher Widerspruch". Denn es ist von der „analytischen Opposition" die „dialektische" zu unterscheiden (S. 448, Z. 26). Die Sätze: die Welt ist unendlich, oder sie ist nicht unendlich, stehen in „analytischer" Opposition; der eine ist das „kontradiktorische Gegenteil" des andern. „Dadurch würde ich nur eine unendliche Welt aufheben, ohne eine andere, nämlich die endliche zu setzen. Hieße es aber: die Welt ist entweder unendlich oder endlich (nichtunendlich), so könnten beide falsch sein" (ib. Z. 12). Dies ist nur eine „dialektische" Opposition.

Durch die Verwandlung des „Dings an sich" in die „Erscheinung" verwandelt sich der kontradiktorische Widerstreit ... in einen dialektischen (S. 449, Z. 1). Die Welt „ist nur im empirischen Regressus der Reihe der Erscheinungen und für sich selbst gar nicht anzutreffen" (ib. Z. 7). Und was von der ersten kosmologischen Idee gilt, gilt ebenso von den anderen. Daher ist es der „kritische und doktrinale Nutzen" (S. 450, Z. 7) der Antinomie: „die transscendentale Idealität der Erscheinungen dadurch indirekt zu beweisen, wenn jemand etwa an dem direkten in der transscendentalen Ästhetik nicht genug hätte." Indessen

bildet die letztere freilich durch den Gehalt ihrer Sätze die Vorbedingung für die Beweise der Antinomie. Die Falschheit der Voraussetzung besteht in der Annahme der „Dinge an sich", deren Widerlegung erst die Konsequenz aus der transscendentalen Ästhetik ist.

Der achte Abschnitt bringt

das regulative Prinzip,

welches die „kosmologischen Ideen" enthalten. Die Darstellung geht wiederum von dem Unterschiede zwischen „gegeben" und „aufgegeben" aus. Daran schließt sich der Unterschied von „Axiom" und „Problem" (S. 451, Z. 13). „Der Grundsatz der Vernunft also ist eigentlich nur eine Regel ... er ist also kein Prinzipium der Möglichkeit der Erfahrung ... kein Grundsatz des Verstandes; ... auch kein konstitutives Prinzip der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern, sondern ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muß, also ein Prinzipium der Vernunft, welches als Regel postuliert, was von uns im Regressus geschehen soll, und nicht antizipiert, was im Objekte ... an sich gegeben ist. Daher nenne ich es ein regulatives Prinzip der Vernunft" (ib. Z. 26).

Zur Bestimmung dieses „empirischen Regressus" wird auf den Unterschied der Ausdrücke: „*progressus in infinitum*" und in „*indefinitum*" eingegangen. Für die Mathematik sei die Unterscheidung eine „leere Subtilität" (S. 453, Z. 20). „Ganz anders ist es mit der Aufgabe bewandt, wie weit sich der Regressus ... erstrecke" (S. 454, Z. 3). Da kommt es wieder auf den Unterschied zwischen „Erscheinung" und „Ding an sich" an. Und von ihm aus ergibt sich „ein namhafter Unterschied in Ansehung der Regel dieses Fortschritts" (S. 455, Z. 25). Der Unterschied betrifft den zwischen Mathematik einerseits und Biologie anderseits.

Es heißt hier nur, ob „das Ganze", oder „nur ein Glied der Reihe gegeben" (S. 454, Z. 21) sei. Es wird aber dabei die „Materie (eines Körpers)" angeführt (ib. Z. 26). Da geht die Teilung „ins Unendliche"; oder da „ist es möglich, ins Unendliche in der Reihe seiner inneren Be-

dingungen zurückzugehen" (S. 455, Z. 27). Handelt es sich aber um „die Reihe der Voreltern zu einem gegebenen Menschen", so geht der Regress „nicht ins Unendliche..., sondern in unbestimmbare Weite" (ib. Z. 1, 9). Hier „kann ich nur sagen: es ist ins Unendliche möglich, zu noch höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen" (ib. Z. 30). Es wird dabei schließlich auf den „folgenden Abschnitt" verwiesen.

Der neunte Abschnitt Von dem empirischen Gebrauche des regulativen Prinzips geht wiederum auf den Begriff des „Fortgangs" zurück. „Es ist also nur die Gültigkeit des Vernunftprinzips als Regel der Fortsetzung... einer möglichen Erfahrung" (S. 457, Z. 4). Dieser Grundsatz sei ebenso wertvoll, „wie ein Axiom" (ib. Z. 22). Und nun wird zur „Auflösung" geschritten. Erstens zu der der Idee von der „Totalität der Zusammensetzung". Der Begriff des „empirischen Regressus" schließt die „absolute Grenze" aus. Denn es würde „eine dergleichen Erfahrung eine Begrenzung der Erscheinungen durch Nichts oder das Leere" sein (S. 458, Z. 14). Daher ist das „Weltganze" gar nicht als eine „Größe" gegeben; „ich muß mir allererst einen Begriff von der Weltgröße durch die Größe des empirischen Regressus machen" (S. 459, Z. 12). „Ich kann demnach nicht sagen: die Welt... ist... unendlich. Denn dergleichen Begriff von Größe, als einer gegebenen Unendlichkeit, ist empirisch... schlechterdings unmöglich. Ich werde auch nicht sagen: der Regressus... geht ins Unendliche; denn dieses setzt die unendliche Weltgröße voraus; auch nicht: sie ist endlich" (S. 460, Z. 10). „Hieraus folgt denn zugleich die bejahende Antwort: der Regressus... geht in *indefinitum*; welches ebensoviel sagt, als... hat seine Regel" (S. 461, Z. 3). „Ein bestimmter empirischer Regressus... wird hierdurch nicht vorgeschrieben... sondern es wird nur der Fortschritt von Erscheinungen zu Erscheinungen geboten, sollten diese auch keine wirkliche Wahrnehmung... abgeben, weil sie demungeachtet doch zur möglichen Erfahrung gehören" (ib. Z. 18). Am Schlusse wird noch von diesem Regressus unterschieden die „kollektive Anschauung" von einer Größe, „die in Ansehung eines gewissen Maßes unendlich wäre" (S. 462, Z. 12). Hier werden

die Begriffe „Größe“ und „Maß“ für den Begriff der „Unendlichkeit“ verbunden.

Die Auflösung geht zweitens auf die der Idee „von der Totalität der Teilung“. Wenn diese sich bezieht auf eine „kontinuierliche fortgehende Dekomposition“ (S. 462, Z. 30), so geht der *Regressus in infinitum.* Dennoch darf man auch von einem solchen ins Unendliche teilbaren Ganzen nicht sagen: „es bestehe aus unendlich viel Teilen“ (S. 463, Z. 12) Denn „die ganze Reihe der Teilung“ ist doch in ihm nicht enthalten ... folglich keine unendliche Menge“ (ib. Z. 20). Die Teilbarkeit der Körpers „gründet sich auf die Teilbarkeit des Raumes, der die Möglichkeit des Körpers, als eines ausgedehnten Ganzen ausmacht. Dieser ist also ins Unendliche teilbar, ohne doch darum aus unendlich viel Teilen zu bestehen“ (ib. Z. 32). Denn auch die Teile des Raumes sind „immer wiederum Räume“ (ib. Z. 28). So wird wiederum der „Körper“ mit dem „Raume“ methodisch verbunden.

Und es findet sich hier eine Anwendung dieses Grundgedankens, welche mit einem Argument der Antinomie zusammenhängt. „Daß, wenn alle Zusammensetzung der Materie in Gedanken aufgehoben würde, gar nichts übrigbleiben solle, scheint sich nicht mit dem Begriffe einer Substanz vereinigen zu lassen, die eigentlich das Subjekt aller Zusammensetzung sein sollte“ (S. 464, Z. 4). Indessen ist die Substanz hier in der Erscheinung, daher „nicht absolutes Subjekt, sondern beharrliches Bild der Sinnlichkeit“ (ib. Z. 15). Und nun findet sich hier eine wichtige Unterscheidung, nämlich die zwischen der Teilung eines *„Quantum continuum“* und eines *„Quantum discretum“*. Und diese wiederum geht auf den Unterschied zwischen der „Materie“ und dem „organischen“ Körper über.

Bei der „Erfüllung des Raumes“ gilt die „Regel des Fortschritts ins Unendliche“ (ib. Z. 18), Indessen „annehmen, „daß in jedem gegliederten (organisierten) Ganzen ein jeder Teil wiederum gegliedert sei, .. mit einem Worte, daß das Ganze ins Unendliche gegliedert sei, will sich gar nicht denken lassen“ (ib. Z. 25). Unmittelbar aber weiter heißt es: „obzwar wohl, daß die Teile der Materie, bei ihrer Dekomposition ins Unendliche gegliedert werden können“. Was ist der Unterschied? Er liegt in der

„Dekomposition". Es soll „das Ganze nicht an sich selbst schon eingeteilt" sein (ib. Z. 38). „Dagegen wird bei einem ins Unendliche gegliederten organischen Körper das Ganze eben durch diesen Begriff schon als eingeteilt vorgestellt ... wodurch man sich selbst widerspricht, indem diese unendliche Einwickelung ... als vollendet angesehen wird" (ib. Z. 42). „Wie weit also die Organisierung in einem gegliederten Körper gehen möge, kann nur die Erfahrung ausmachen, und wenn sie gleich mit Gewißheit zu keinem unorganischen Teile gelangte, so müssen solche doch wenigstens in der möglichen Erfahrung liegen" (S. 465, Z. 15). Das ist der Grund für den mit „obzwar" beginnenden Nachsatz (vgl. oben Z. 159). Die „Menge" der organisierten Teile in diesem *„Quantum discretum"* läßt sich nicht bestimmen; die „Dekomposition ins Unendliche" aber betrifft das *„Quantum continuum"*, mithin die mathematische Teilung, und von dieser ist der Gedanke nicht auszuschließen, daß mit ihr schon die „Gliederung" verbunden sei. Dieser Gedanke bildet die Vorbereitung zu dem Gedanken der Aufhebung des absoluten Unterschiedes zwischen Organisch und Unorganisch.

In der „Schlußanmerkung" und „Vorerinnerung" wird zur „Auflösung der dynamisch-transscendentalen Ideen" übergegangen. Bei den „mathematisch-transscendentalen Ideen" waren die „Glieder" der Reihe „gleichartig" (S. 466, Z. 11). Bei der Erwägung dieser Reihe „bloß ihrer Größe nach", „bestand die Schwierigkeit ... darin, daß die Vernunft es dem Verstande entweder zu lang oder zu kurz machte" (S. 466, Z. 18, vgl. oben S. 153). In der „dynamischen Synthesis" dagegen handelte es sich nicht allein um die „Erstreckung" (S. 467, Z. 17) der „Reihen". sondern zugleich um „Kausalverbindung", oder um die „des „Notwendigen mit dem Zufälligen" (ib. Z. 25), mithin um eine Synthesis des „Ungleichartigen". Daher kann hier der „Streithandel" vielleicht „verglichen werden, während er dort „abgewiesen" werden mußte (ib. Z. 7, 13). Und während dort beide Behauptungen „für falsch erklärt werden mußten", können jetzt vielleicht „alle beide wahr sein" (S. 468, Z. 19). Diese „ungleichartige Bedingung" kann „nicht ein Teil der Reihe sein, sondern muß „als bloß intelligibel außer der Reihe" liegen (S. 467, Z. 33).

III. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen.

Die Freiheit wird hier bestimmt „im kosmologischen Verstande“ (S. 469, Z. 19), und in dieser Rücksicht als „das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen“. Es kann daher ihr „Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden“ (ib. Z. 26). Daher „schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln“ (S. 470, Z. 3). Statt des „Anfangens eines Zustandes“ heißt es jetzt das „Anheben zu handeln“. Daher lautet der folgende Satz: „es ist überaus merkwürdig, daß auf diese transscendentale Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe“. Wenngleich der Begriff der „Handlung“ auch bei der physikalischen Kausalität gebraucht wird, so dürfte er sich hier doch auf die Moral beziehen. An die Stelle der Freiheit „im kosmologischen Verstande“ tritt nunmehr die Freiheit „im praktischen Verstande“ (S. 470, Z. 13). Sie „setzt voraus, daß, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen sollen“ (ib. Z. 33). Dieses „Sollen“ tritt somit in einen innern Zusammenhang mit dem „Von selbst Anfangen“.

Es ist zu beachten, daß im Folgenden zweimal in demselben kleinen Absatze der wichtige Begriff der „Aufgabe“ eintritt. „Daher die Frage von der Möglichkeit der Freiheit die Psychologie zwar anficht“, dennoch aber „nicht physiologisch“ sondern transscendental ist“. Und jetzt schreitet die Auflösung wieder zur Erwägung des Unterschiedes von „Ding an sich“ und „Erscheinung“. Hier aber handelt es sich nicht um die „Größe“ der Erscheinung oder die der „Reihe der Bedingungen“ zu ihr, sondern um ihr „Dasein“, ihr „dynamisches Verhältnis“. Daher entsteht die Frage, „ob es ein richtig disjunktiver Satz sei, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur oder aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit stattfinden könne“ (S. 471 Z. 34).

Und jetzt wird die Konsequenz des Idealismus zu Ungunsten des „Empirismus“ gezogen. „Denn sind Er-

scheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten ... Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, .. so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind" (S. 472, Z. 11). Die Rettung aus diesem Wege wird nun so bewerkstelligt, daß die Ursache „intelligibel" wird, ihre Wirkungen aber „Erscheinungen" bleiben. „Sie ist also samt ihrer Kausalität außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden" (S. 472, Z. 26). So wird die Reihe nicht unterbrochen, aber sie wird ergänzt, und zwar durch eine ungleichartige Hinzunahme. „Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg ... angesehen werden". Diese „Wirkung" kann nur „als Handlung" denkbar sein.

Ein neuer Abschnitt behandelt die Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit.

Hier wird zugleich die Kausalität „auf zwei Seiten betrachtet" (S. 473, Z. 15), und zwar als „intelligibel nach ihrer Handlung, .. und als sensibel nach den Wirkungen". Es geschieht nun die Berufung darauf, daß „eine solche doppelte Seite" nicht widersprechend sei. Immer liegt der Schwerpunkt in der Unterscheidung von „Ding an sich" und „Erscheinung". Dieser muß „ein transscendentaler Gegenstand zum Grunde liegen (ib. Z. 28). Und es „hindert nichts, daß wir diesen transscendentalen Gegenstand außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Kausalität beilegen sollten, die nicht erscheint, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird". So wird die „Kausalität" zur Handlung", die damit „intelligibel" wird; die „Wirkung" aber bleibt „Erscheinung". Und nunmehr wird das „Gesetz" dieser „Kausalität" bestimmt als „Charakter" (ib. Z. 36).

Es ist unzweifelhaft, daß der begriffliche Ausdruck des „Gesetzes" damit sogleich fürs „Praktische" dirigiert wird. Es muß aber die Frage entstehen, ob der Terminus eindeutig für das „Gesetz der Kausalität" brauchbar wird, da ja die Kausalität als „Handlung" abgetrennt wurde von der „Wirkung". Es könnte daher eigentlich nur erwartet

werden ein „Charakter", als Gesetz der „Kausalität der Handlung", nicht aber der „Wirkung". Hier aber werden ein „empirischer Charakter" und ein „intelligibler Charakter" unterschieden. Nach dem ersteren werden „die Handlungen als Erscheinungen" zu „Gliedern einer einzigen Reihe der Naturordnung" (S. 474, Z. 5). Diese Kausalität ist also die natürliche, empirische. Dem „Subjekte der Sinnenwelt" würde man zweitens „noch einen intelligiblen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst . . . nicht Erscheinung ist". Hier ist die Ursache der „Handlungen" bedenklich, sie muß bedeuten: Ursache der „Wirkung", denn die Kausalität ist Ursache der „Handlung", und als solche „intelligibel".

In diesem „handelnden Subjekt" „würde keine Handlung entstehen oder vergehen". Damit scheint die Kausalität aufgehoben zu werden. Indessen soll sie nur von den „Zeitbedingungen" und „der Reihe empirischer Bedingungen" befreit werden. Mithin ist hier, wenn der Satz nicht tautologisch sein soll, die „Handlung" prägnant zu verstehen, von der „Wirkung" zu unterscheiden. Es wird ausdrücklich ausgesprochen: „dieser intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden" (ib. Z. 27), und es ist das „unmittelbar" dabei zu beachten. Aber „gedacht" müsse er werden.

Nunmehr wird die Vereinbarung beider Charaktere beleuchtet. „Wie sein empirischer Charakter . . . durch Erfahrung erkannt wäre, müßten sich alle seine Handlungen nach Naturgesetzen erklären lassen" (S. 475, Z. 2). Die „Handlungen" wären aber alsdann vielmehr die „Wirkungen". „Nach dem intelligiblen Charakter desselben aber . . . würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung der Erscheinungen freigesprochen werden müssen, und da in ihm, sofern es *Noumenon* ist, nichts geschieht, . . so würde dies tätige Wesen sofern in seinen Handlungen . . . frei sein". Was sind das aber für „Handlungen", „in denen nichts geschieht"? Es heißt unmittelbar weiter: „man würde von ihm ganz richtig sagen, daß es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfange, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt" (ib. Z. 21). Hier stehen „Handlung"

und „Wirkung", wie es sein muß, getrennt von einander.

Die Handlung kann nicht „anfangen", denn sie ist jenseit aller „Veränderung". Aber die „Wirkung" kann nicht „von selbst anfangen". So heißt es auch unmittelbar weiter: „ohne daß die Wirkungen in der Sinnenwelt darum von selbst anfangen dürfen". Mithin ist der Ausdruck „von selbst anfangen" genau zu unterscheiden von dem Anfangen „in ihm selbst". Die „Handlung" kann in dem handelnden Subjekte nicht anfangen, sondern sie kann nur „von selbst" anfangen, das heißt aber: die in die empirische „Sinnenwelt" hineinversetzten „Wirkungen" werden die „Erscheinungen" jener „von selbst anfangenden" Kausalität. Dies ist der „doppelte Gesichtspunkt", der „bei eben denselben Handlungen" (ib. Z. 32) zur Anwendung kommt.

Es folgt eine „Erläuterung". Dabei wird zunächst die bisherige „Auflösung" als der „Schattenriß" einer solchen bezeichnet (S. 476, Z. 5). Die Erörterung beruft sich wiederum auf die systematische Grundunterscheidung gegenüber der „Täuschung des transscendentalen Realismus" (ib. Z. 36), und sie dreht sich um die Begriffe „Handlung" und „Wirkung". „Jede Handlung als Erscheinung ... ist Selbstbegebenheit oder Ereignis ... nur eine Fortsetzung der Reihe und kein Anfang" (S. 477, Z. 9). „Also sind alle Handlungen ... in der Zeitfolge selbst wiederum Wirkungen ... Eine ursprüngliche Handlung ... ist von der Kausalverknüpfung der Erscheinungen nicht zu erwarten" (ib. Z. 15). Frage ist aber, ob „dennoch diese empirische Kausalität selbst ... eine Wirkung einer nicht empirischen, sondern intelligiblen Kausalität sein könne? d. i. einer ... ursprünglichen Handlung einer Ursache, die also insofern nicht Erscheinung, .. ob sie gleich übrigens gänzlich, als ein Glied der Naturkette, mit zu der Sinnenwelt gezählt werden muß" (ib. Z. 29). Darin besteht die Schwierigkeit: daß die Kausalität einerseits „intelligible Handlung", anderseits „übrigens gänzlich" empirische Wirkung sein soll. Um diese Schwierigkeit zu durchschauen und überwindlich zu machen, muß man den „Gesichtspunkt", die „Seite" der Betrachtung zu einer methodischen Bedeutung bringen, damit der Verdacht einer doppelten Buchführung schwinden kann. Diese methodische Bedeu-

tung bildet das Problem der ganzen folgenden Auseinandersetzung.

Die Kausalität darf nicht „unterbrochen", die Einheit der Erfahrung nicht „verwirrt" werden. Aber das andere Problem bleibt „Aufgabe". „Denn auf diese Art würde das handelnde Subjekt, als *causa phaenomenon*, mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen" (aber diese sind vielmehr Wirkungen) „verkettet sein, und nur das *Noumenon* dieses Subjekts" usw. (S. 478, Z. 17). „Dieser intelligible Grund ficht gar nicht die empirischen Fragen an." Der „empirische" Charakter muß „als der oberste Erklärungsgrund befolgt" werden (ib. Z. 38)." „Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt, und insofern auch eine der Naturursachen . . . allein der Mensch . . . erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption und zwar in Handlungen" (S. 479, Z. 6). Hier ist die „Handlung" charakteristisch. Und jetzt tritt daher auch das Problem der Ethik auf den Plan. „Daß diese Vernunft nun Kausalität habe . ., ist aus den Imperativen klar . . . das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt" (S. 479, Z. 31). „Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geschehen soll, ebensowenig als: was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll" (S. 480, Z. 2). „Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein . . . aber diese betreffen . . . nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung" (ib. Z. 10). „Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum Wollen antreiben . . . so können sie nicht das Sollen hervorbringen."

Es ist also „eine eigene Ordnung nach Ideen", welche der „Naturordnung" zur Seite steht. „So hat denn jeder Mensch einen empirischen Charakter seiner Willkür, welcher nichts anderes ist, als eine gewisse Kausalität seiner Vernunft, sofern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, darnach man . . . die subjektiven Prinzipien seiner Willkür beurteilen kann" (S. 481, Z. 10). „Wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen . . . könnten. In Ansehung dieses empirischen

Charakters gibt es also keine Freiheit". „Wenn wir aber eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen, zwar nicht die spekulative, um jene ihrem Ursprung nach zu erklären, sondern ganz allein, sofern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen, mit einem Worte, vergleichen wir sie mit dieser in praktischer Absicht, so" usw. (ib. Z. 34). So wird denn genau und bestimmt der „praktische" Gebrauch, das heißt das ethische Problem unterschieden von dem „spekulativen" der „Naturerkenntnis".

Und zu dieser „Naturerkenntnis" gehört die der „Zurechnung". „Unsere Zurechnungen" (der Plural ist beachtenswert) „können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden" (S. 482, Anm.). Damit aber wird die Erkenntnis von „Verdienst und Schuld" „gänzlich verborgen"; sie gehört allein dem „intelligibeln" Charakter an. Wir kennen nur die „Sinnesart", nicht die „Denkungsart" (ib. Z. 15). Dennoch muß festgehalten bleiben: „die Handlung nun, sofern sie der Denkungsart, als ihrer Ursache, beizumessen ist, erfolgt . . . nur so, daß deren Wirkungen in der Erscheinung des innern Sinnes vorhergehen". „Die Kausalität der Vernunft im intelligiblen Charakter entsteht nicht", sonst würde sie Erscheinung sein. „Also werden wir sagen können: wenn Vernunft Kausalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann, so ist sie ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt" (S. 483, Z. 2). Hier ist der präzise Ausdruck gewonnen. Die Vernunft, die Freiheit fängt nicht selbst an, das heißt: nicht „zuerst", wohl aber „von selbst". „Zuerst anfangen" ist die sinnliche Bedingung der Wirkungen.

Und nunmehr hat der Autor gefunden, was er bisher vermißte: „daß die Bedingung einer successiven Reihe von Begebenheiten selbst empirisch-unbedingt sein konnte. Denn hier ist die Bedingung außer der Reihe der Erscheinungen (im Intelligiblen)" (ib. Z. 9). „Gleichwohl gehört doch eben dieselbe Ursache in einer Beziehung auch zur Reihe der Erscheinungen. Der Mensch ist selbst Erscheinung". Jetzt wird am Menschen der beiderseitige Charakter aufgezeigt. Seine Unabhängigkeit von empirischen

Bedingungen ist „auch positiv durch ein Vermögen zu bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so daß in ihr selbst nichts anfängt, . . indessen, daß doch ihre Wirkung in der Reihe der Erscheinung anfängt, aber darin niemals einen schlechthin ersten Anfang ausmachen kann“ (S. 484, Z. 12). Diese Freiheit ist die „beharrliche Bedingung“ (S, 483, Z. 38). Und der empirische Charakter ist davon nur „das sinnliche Schema“ (S. 484, Z. 1).

Jetzt kommt zur „Erläuterung“, nicht um es zu bestätigen „ein verständliches Beispiel über die moralische Beurteilung des Menschen. „Daher kann man nicht fragen: warum hat sich nicht die Vernunft anders bestimmt? sondern nur: warum hat sie die Erscheinungen durch ihre Kausalität nicht anders bestimmt? Darauf aber ist keine Antwort möglich“ (S. 485, Z. 39). „Wir können also mit der Beurteilung freier Handlungen . . . nur bis an die intelligible Ursache, aber nicht über dieselbe hinauskommen . . . warum aber der intelligible Charakter gerade diese Erscheinungen gebe, das überschreitet“ usw. Es gleicht dies der Frage: warum nur Anschauung im Raume? „Allein die Aufgabe, die wir aufzulösen hatten, verbindet uns hiezu gar nicht.“ So schließt die Erörterung mit der „Aufgabe“ (S. 486 Z. 31), und im innern Zusammenhange damit wird zum Schluß noch ausgesprochen, daß „hierdurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit“ dargetan werden sollte. „Ferner haben wir auch gar nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen“ (S. 487, Z. 2, 10). Was „war das Einzige, was wir leisten konnten?“ „Daß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite“ (ib. Z. 22).

IV. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen ihrem Dasein nach.

Es bleibt der „Ausweg offen, . . daß alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig sind, . . gleichwohl von der ganzen Reihe auch . . . ein unbedingt notwendiges Wesen stattfinde“ (S. 488, Z. 36). „Darin würde sich also diese Art . . . von der Freiheit . . . unterscheiden, daß bei der Freiheit das Ding selbst, als Ursache . . . dennoch in die

Reihe der Bedingungen gehörte ... hier aber das notwendige Wesen ganz außer der Reihe ... gedacht werden müßte" (S. 489, Z. 7). Das „regulative Prinzip" besteht deshalb unmittelbar darin, daß „Nichts uns berechtige, irgend ein Dasein von einer Bedingung außerhalb der empirischen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe selbst für schlechterdings unabhängig und selbständig zu halten" (ib. Z. 21). Wenn nun aber „gleichwohl" die ganze Reihe „in irgend einem intelligibeln Wesen ... gegründet sein könne", was ist darin die positive Bedeutung des regulativen Prinzips?

Die ganze folgende Darlegung entwickelt nur den methodischen Nutzen dieser Regulative: das „Einschränken", wie der Vernunft, so des Verstandes. Die „durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge" „könne zusammen bestehen mit der willkürlichen Voraussetzung einer notwendigen, obzwar bloß intelligibeln Bedingung" (S. 490, Z. 10). Erst am Schlusse dieser ganzen Darlegung kommt in einer Parenthese der positive Sinn zur Andeutung: „wenn es um den reinen Gebrauch (in Ansehung der Zwecke) zu tun ist" (S. 491, Z. 29). In dem Prinzip der Zwecke also liegt die Anwendung, der „reine Gebrauch" für das „notwendige Wesen außer der Reihe" der Sinne.

In der Schlußanmerkung zur ganzen Antinomie ist noch auf die Unterscheidung der „transscendenten Ideen" von den transscendentalen zu achten. „Dergleichen transscendente Ideen haben einen bloß intelligiblen Gegenstand, welchen als ein transscendentales Objekt ... zuzulassen allerdings erlaubt ist" (S. 492, Z. 18). Die Erscheinungen werden damit „als zufällige Vorstellungsarten intelligibler Gegenstände" (S. 493, Z. 3) gekennzeichnet. Sie sind in ihrem „Dasein" „bedingt", also nicht „in sich selbst gegründet", also mit Rücksicht auf die ganze Reihe, der sie angehören, mit dieser selbst: „zufällig". Und zu den „intelligiblen" Gegenständen tritt hier noch die nähere Bestimmung hinzu: „von solchen Wesen, die selbst Intelligenzen sind". So sind die „Dinge an sich" jetzt „Intelligenzen". Damit eröffnet sich eine neue Aufgabe.

Das Ideal der reinen Vernunft.

Die Erörterung beginnt mit dem Hinblick auf den Unterschied von „Ideen“ und „Kategorien“, und es findet sich dabei der Ausdruck für die „Idee“ als „systematische Einheit“ (S. 494, Z. 23). Wenn nun die Idee „nicht bloß *in concreto*, sondern *in individuo*“ gedacht wird, so wird sie hier „Ideal“ genannt (ib. Z. 28). „Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verstandes ... das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung“ (S 495, Z. 9). Das „Vollkommenste einer jeden Art“ wird hier verbunden mit dem „Urgrund“ der Erscheinungen, und dennoch soll dies, was wir ausgelassen hatten, „ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben“ sein. Somit sind alle Motive des „Ideals“ vereinigt: das „Vollkommene“, der „Urgrund“, das „Einzelne“.

Nun findet sich aber hier sogleich wieder die Bezugnahme, also der Gedanke der Einschränkung auf die Ethik. Die Ideale enthalten „zwar nicht, wie die Platonischen, schöpferische, aber doch praktische Kraft (als regulative Prinzipien)“, und sie liegen „der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen zum Grunde“ (ib. Z. 17). „Tugend und ... Weisheit ... sind Ideen. Aber der Weise (des Stoikers) ist ein Ideal“ (ib. Z. 27). Die „Idee“ ist die „Regel“, das „Ideal“ das „Urbild“. „Und wir haben kein anderes Richtmaß unserer Handlungen als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns.“ Und dieses Richtmaß wird bald darauf als ein „unentbehrliches“ (ib. Z. 41) bezeichnet. „Das Ideal aber in einem Beispiele, d. i. in der Erscheinung realisieren wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist untunlich und hat überdem etwas Widersinnisches und wenig Erbauliches an sich“ (S. 496, Z. 2).

Von diesen „Idealen“ als „Regeln“ werden dann die der „Einbildungskraft“, „welche mehr eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung ... dergleichen Maler und Physiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben“, unterschieden (ib. Z. 19). Sie seien „Ideale der Sinnlichkeit“. „Die Absicht der Vernunft mit ihrem

Ideale ist dagegen die durchgängige Bestimmung nach Regeln *a priori*" (ib. Z. 29). Welcher „Gegenstand" soll nun im „Ideal" „durchgängig bestimmbar" sein?

Der zweite Abschnitt: Von dem transscendentalen Ideal beginnt mit dem „Grundsatze der Bestimmbarkeit" (S. 497, Z. 8). Er ist „ein bloß logisches Prinzip". „Ein jedes Ding aber... steht noch unter dem Grundsatze der durchgängigen Bestimmung." Dieses betrachtet das Ding „im Verhältnisse auf die gesamte Möglichkeit... und wie es von dem Anteil, den es an jener gesamten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite" (ib. Z. 21). In der Anmerkung dazu wird „die Bestimmbarkeit eines jeden Begriffs" untergeordnet „der Allgemeinheit" des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten; die „Bestimmung aber eines Dinges" der Allheit... aller möglichen Prädikate. Der „Grundsatz der durchgängigen Bestimmung" heißt daher auch der „der Synthesis aller Prädikate" (S. 498, Z. 2). Er enthält „die Materie zu aller Möglichkeit" (ib. Z. 7). „Er will soviel sagen als: um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen" (ib. Z. 17). Die Idee von dem „Inbegriff aller Möglichkeit" ist daher die von dem „Inbegriff aller möglichen Prädikate überhaupt" (ib. Z. 26, 31). Sie ist „Urbegriff", der „eine Menge von Prädikaten ausstößt" (S. 499, Z. 1).

Wiederum knüpft sich daran eine Unterscheidung der „Limitation" von der „Negation". „Eine transscendentale Verneinung bedeutet dagegen das Nichtsein an sich selbst" (ib. Z. 22). „Es sind also auch alle Begriffe der Negationen abgeleitet, und die Realitäten enthalten... den transscendentalen Inhalt zu der... durchgängigen Bestimmung aller Dinge" (ib. Z. 39). Der „durchgängigen Bestimmung" liegt somit zu Grunde „die Idee von einem All der Realität" (S. 500, Z. 10). Das All ist „das Unbeschränkte, das den Verneinungen, als Schranken" zum Grunde liegt.

Durch diesen „Allbesitz der Realität" (ib. Z. 15) wird „der Begriff eines Dinges an sich selbst als durchgängig bestimmt vorgestellt". Es ist der Begriff „eines einzelnen Wesens". „Es ist aber auch das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist" (ib. Z. 28). Seine logische Konstruktion erfogt nach dem disjunk-

tiven Vernunftschluß. „Also ist der transscendentale Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge nichts anderes, als die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität“ (S. 501, Z. 7). Als „Obersatz“ eines Schlusses unterscheidet sich die „Idee“, als „Ideal“, von der „Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäß ist“ (ib. Z. 31). „Daher wird der bloß in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das Urwesen (*ens originarium*), sofern es keines über sich hat, das höchste Wesen (*ens summum*), und sofern alles als bedingt unter ihm steht, das Wesen aller Wesen (*ens entium*) genannt. Alles dieses bedeutet aber nicht das objektive Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu anderen Dingen, sondern der Idee zu Begriffen, und läßt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit“ (S. 502, Z. 17). Die Ableitung aus diesem „Urwesen“ kann daher nicht als „Einschränkung seiner höchsten Realität“ angesehen werden (ib. Z. 34). Das Urwesen ist nicht ein „Aggregat von abgeleiteten Wesen“ (ib. Z. 37). „Der Begriff eines solchen Wesens ist der von Gott“ (S. 503, Z. 13).

Aber dieser Begriff ist das „Ideal“; daß dieses „ein Ding ausmache“... ist eine bloße Erdichtung“ (ib. Z. 25). Woher entsteht diese und mit ihr der transscendentale Schein? Die Antwort liegt immer in der Analogie der Idee zur Kategorie. „Weil... dasjenige aber, worin das Reale aller Erscheinungen gegeben ist, die einzige allbefassende Erfahrung ist, so muß die Materie zur Möglichkeit aller Gegenstände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben, vorausgesetzt werden“ (S. 504, Z. 19). „Folglich ist nichts für uns ein Gegenstand, wenn es nicht den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt“ (ib. Z. 32). Und „diese Idee vom Urbegriffe aller Realität hypostasieren“ wir hernach, „weil wir die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs... in die kollektive Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln“ (S. 505, Z. 4). In der Anmerkung dazu wird ausgeführt, wie dieses Ideal „zuerst realisiert..., darauf hypostasiert, endlich... sogar personifiziert wird“, weil die „Erfahrung“ auf der „Apperzeption“ beruht, die als „Intelligenz personifiziert“ wird.

Der dritte Abschnitt: Von den Beweisgründen, auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schließen beginnt mit der Hervorhebung des „Gedichteten“ und dem „Selbstgeschöpf“ dieser „Voraussetzung“. Dennoch sei es „der natürliche Gang“ der menschlichen Vernunft, etwas Existierendes zum Grunde zu legen. „Dieser Boden aber sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des absolut Notwendigen ruht. Dieser selber aber schwebt ohne Stütze, wenn er nicht ... der Realität nach unendlich ist“ (S. 506, Z. 25). „So ist also der natürliche Gang der menschlichen Vernunft beschaffen. Zuerst überzeugt sie sich vom Dasein irgend eines notwendigen Wesens. In diesem erkennt sie eine unbedingte Existenz. Nun sucht sie den Begriff des Unabhängigen von aller Bedingung, und findet ihn in dem, was selbst die zureichende Bedingung zu allem anderen ist, d. i. in demjenigen, was alle Realität enthält. Das All aber ... führt den Begriff eines ... höchsten Wesens bei sich, und so schließt sie, daß das höchste Wesen, als Urgrund aller Dinge, schlechthin notwendigerweise da sei“ (S. 508, Z. 9). Man sieht, daß dieser ganze Gedankengang vom „Deisein“ eines „notwendigen Wesens“ ausgeht.

Es ist also der Gedanke des „Daseins“, von dem die Vernunft ausgeht; nicht, auf das sie „schließt“ (S. 507, Z. 5). Für den Wert dieses Gedankens wird die „Beurteilung“ (S. 508, Z. 35) unterschieden von „Entschließungen“ (ib. Z. 22). Die „Beurteilung“ aber macht viele Einwendungen dagegen, wie sogar dagegen, „daß der Begriff eines eingeschränkten Wesens ... darum der absoluten Notwendigkeit widerspreche“ (S. 509, Z. 10). Trotz dieser „Unzulänglichkeit“ wird dem Argumente aber „Wichtigkeit“ zugesprochen. „Denn setzet, es gäbe Verbindlichkeiten, die ... ohne Triebfedern sein würden, wo nicht ein höchstes Wesen vorausgesetzt sein würde, das den praktischen Gesetzen Wirkung und Nachdruck geben könnte, so“ usw. (ib. Z. 32). Es ist also wiederum die Rücksicht auf die Ethik, welche den Wert der transscendentalen Idee ausmacht. „Daher sehen wir bei allen Völkern durch ihre blindeste Vielgötterei doch einige Funken des Monotheismus durchschimmern“ (S. 510, Z. 28). Das ist das Symptom des „natürlichen Ganges“ des Denkens.

Es werden nunmehr drei Beweisarten vom Dasein Gottes unterschieden. Und es beginnt

Der vierte Abschnitt: Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises.

Wiederum wird zuerst auf das Vorkommen dieses Begriffs vom „absolut notwendigen Wesen zu aller Zeit" hingewiesen (S. 512, Z. 21). Es handle sich aber nicht „um eine Namenerklärung" (ib. Z. 25). Und auch „Beispiele" (S. 513, Z. 9) sind dafür nicht angebracht. „Alle vorgegebenen Beispiele sind ohne Ausnahme nur von Urteilen, aber nicht von Dingen und deren Dasein hergenommen" (ib. Z. 17). „Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile aber ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen." Man erkennt, daß die Unterscheidung zwischen „analytischen" und „synthetischen Urteilen" hier über den bloßen Sinn einer „Namenerklärung" hinausgeführt wird. Das „Urteil" selbst wird unterschieden von der „Sache". „Denn die absolute Notwendigkeit des Urteils ist nur eine bedingte Notwendigkeit der Sache, oder des Prädikats im Urteile". Es wird dabei hingewiesen auf die „Regel der Identität" (S. ib. Z. 36), als eine „logische Notwendigkeit" (ib. Z. 27).

Es wird hier sogar die Pointe nicht gescheut, daß das „analytische" Urteil zu einem „identischen" herabgewürdigt wird. „Wenn ich das Prädikat in einem identischen Urteile aufhebe und behalte das Subjekt, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem notwendigerweise zu. Hebe ich aber das Subjekt zusamt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte" (S. 514, Z. 1). „Gott ist allmächtig, d. i. ein notwendiges Urteil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit... setzt... Wenn ihr aber sagt: Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädikate gegeben; denn sie sind alle zusamt dem Subjekte aufgehoben" (ib. Z. 18). „Nun bleibt euch keine Ausflucht übrig als, ihr müßt sagen: es gibt Subjekte, die gar nicht aufgehoben werden können... das würde aber ebensoviel sagen als: es gibt schlechterdings notwendige Subjekte; eine Voraussetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe" (ib. Z. 30).

Es wird dagegen aufgestellt: „daß es doch einen, und zwar nur diesen einen Begriff gebe, da das Nichtsein... in sich selbst widersprechend sei, und dieses ist der Begriff des allerrealsten Wesens. Es hat, sagt ihr, alle Realität... Nun ist unter aller Realität auch das Dasein mitbegriffen: Also liegt das Dasein in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird dieses Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben" (S. 515, Z. 4).

In einer Anmerkung wird dabei die „logische Möglichkeit" von der „realen" unterschieden. Die Spitze liegt aber hier in dem Satze: „also liegt das Dasein in dem Begriffe von einem Möglichen." Es heißt nicht: in dem Begriffe der Allheit der Realität, sondern es wird der Gedanke zurückgelenkt auf seinen eigentlichen Ausgang von der bedingten Existenz aller Erscheinung, deren Möglichkeit eben jetzt in Frage gestellt wird. In dieser Richtung erfolgt daher auch die Antwort. „Ich antworte: ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges... schon den Begriff seiner Existenz hinein brachtet... denn ihr habt eine bloße Tautologie begangen. Ich frage euch, ist der Satz: dieses oder jenes Ding... existiert, ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder synthetischer Satz?" (S. 515, Z. 17). Ist der Satz analytisch, so ist das Dasein in der Möglichkeit schon „vorausgesetzt", der vorgebliche Schluß daher nur „eine elende Tautologie" (S. 516, Z. 3). „Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Existenz im Begriffe des Prädikats, macht es nicht aus". Realität bedeutet hier eben auch nur „setzen"; „und im Prädikat wiederholt ihr es nur". Wenn dagegen „ein jeder Existenzialsatz synthetisch" (ib. Z. 12) ist, so wird das Moment von der Nichtaufhebbarkeit ohne Widerspruch hinfällig, da es nur den analytischen Sätzen „eigentümlich" ist (ib. Z. 16).

Es ist charakteristisch für den stilistischen Ablauf der Gedanken, daß „eine genaue Bestimmung des Begriffs der Existenz" (ib. Z. 19) noch in Betracht, und sogar in „Hoffnung" genommen wird, während die ganze „Analytik" diese Genauigkeit erschöpft hat, und es jetzt unverkennbar wird, daß die anfängliche Unterscheidung von „analytisch" und „synthetisch" hierauf gemünzt war.

Und ebenso ist es auch charakteristisch, daß jetzt der

Begriff des „Seins“ auftritt, der doch teils durch das transscendental-*a priori*, teils durch das „Dasein“ erledigt ist. Jetzt aber ist das ontologische Problem in Frage. „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, ... was ... hinzukommen könne“ (ib. Z. 31). „Es ist bloß die Position ... im logischen Gebrauche ist es lediglich die *Copula*.“ In dem Satze: Gott ist allmächtig, bedeutet „das Wörtchen ist ... nur das, was das Prädikat beziehungsweise aufs Subjekt setzt“ (ib. Z. 38); nämlich „den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff“ (S. 517, Z. 6). Es kann dadurch „nichts weiter hinzukommen“. Der Begriff drückt die „Möglichkeit“ aus. Für den „Inhalt“ des Begriffs aber „enthält das Wirkliche nichts mehr, als das bloß Mögliche“ (vgl. oben S. 103). „Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche“ (ib. Z. 13). Andernfalls würde der Begriff „nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also nicht der angemessene Begriff von ihm sein“.

Der „Gegenstand“ ist nicht „analytisch“ in meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist), also mein Subjekt betrifft, enthalten; sondern kommt „synthetisch“ hinzu. Auch für die „durchgängige Bestimmung“ kommt durch „ist“ nichts hinzu. „Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität ..., so bleibt noch immer die Frage: ob es existiere oder nicht? Denn obgleich an meinem Begriffe von dem möglichen realen Inhalte ... nichts fehlt, so fehlt doch noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nämlich daß die Erkenntnis jenes Objekts auch *a posteriori* möglich sei“ (ib. Z. 42).

Durch diese Anwendung der Grundsätze der „Modalität“ wird das ganze ontologische Problem aus dem Felde geschlagen. Wenn das Sein „Dasein“ bedeutet, und bedeuten soll, so ist es „Blendwerk“, nur mit dem Denken operieren zu wollen: man macht dann eben unweigerlich den Anspruch auf „Wahrnehmung“. „Eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt“ (S. 518, Z. 19) unser Denken durch die „Existenz“. Existenz gehört also durchaus in den „Kontext“ oder in die „Einheit der Erfahrung“ (ib. Z. 35). Die „in mancher Absicht sehr nützliche Idee“ (ib. Z. 41) von einem höchsten Wesen kann uns also nicht „in Ansehung

der Möglichkeit eines Mehreren belehren" (S. 519, Z. 3). Das Merkmal der „Möglichkeit" darf nicht „analytisch" in „Positionen (Realitäten)" (ib. Z. 6) bestehen, sondern muß „synthetisch" sein. Daher hat „der berühmte Leibnitz" die Möglichkeit „eines so erhabenen idealischen Wesens" nicht begreiflich gemacht. Man wird durch den ontologischen Beweis ebensowenig „an Einsichten reicher, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er... seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte" (ib. Z. 24). Es ist zu beachten, daß auch die „Nullen" keineswegs nichts sind.

Der fünfte Abschnitt behandelt die Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises.

Der „ontologische" Beweis versucht „von der höchsten Realität auf die Notwendigkeit im Dasein zu schließen" (S. 520, Z. 35); der „kosmologische" dagegen von der „unbedigten Notwendigkeit irgend eines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität". Das sei eine „natürliche Schlußart", von der daher auch „die natürliche Theologie ausgeht" (S. 521, Z. 3). Es ist der Beweis, „den Leibnitz auch den *a contingentia mundi* nannte" (ib. Z. 11). „Er lautet also: Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst; also" usw. (ib. Z. 14). „Der Untersatz enthält eine Erfahrung ... und weil der Gegenstand aller möglichen Erfahrung Welt heißt, so wird er darum der kosmologische Beweis genannt."

Das All der „Erfahrung", die „Weltidee" ist das Fundament, denn die „durchgängige Bestimmung" bildet das Problem. „Nun ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe *a priori* durchgängig bestimmt, nämlich der des *entis realissimi*" (S. 522, Z. 2). Es ist die Zweideutigkeit im Begriffe der „Erfahrung", welche auch hier ihr Wesen treibt. Einmal scheint die Berufung auf die Erfahrung der „Wahrnehmung" zu gehen, nämlich für die „eigene Existenz", dann aber auf die Erfahrung, als „Ganzes", mithin als „Idee". In dieser letzteren Bedeutung kann allein das „notwendige Wesen" im Zusammenhang mit der Erfahrung gedacht werden. Der Beweisgrund springt daher über von dem Begriffe des „notwendigen" Wesens zu dem „allerrealsten", weil in dem letzteren die sonst fehlenden Bestimmungen für den erstern Begriff

vorausgesetzt werden; damit aber geht der „kosmologische" Beweis auf den „ontologischen" zurück. „Es ist also eigentlich nur der „ontologische" Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sogenannten kosmologischen alle Beweiskraft enthält, und die angebliche Erfahrung ist ganz müßig" (S. 523, Z. 10).

Bei der Aufdeckung aller der „dialektischen Anmaßungen" bei diesem Argumente dürfte besonders zu beachten sein die Bemerkung unter 3) „die falsche Selbstbefriedigung der Vernunft . . . dadurch, daß man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Notwendigkeit stattfinden kann, wegschafft und, da man alsdann nichts weiter begreifen kann, dieses für eine Vollendung seines Begriffs annimmt" (S. 525, Z. 2). Damit ist das „Unbedingte" an die „Bedingung" zurückgewiesen, und das „Absolute" kann nimmermehr die Ablösung von der Bedingung bedeuten dürfen.

Im Folgenden wird „die ganze Aufgabe des transscendentalen Ideals" (S. 526, Z. 33) hervorgehoben. Und daraufhin heißt es: „die unbedingte Notwendigkeit, die wir als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft" (S. 527, Z. 4). Es wird darauf Haller mit seiner Schilderung der „Ewigkeit" zitiert; „sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht". Man kann den Gedanken „nicht ertragen, daß ein Wesen . . . gleichsam zu sich selbst sage: ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit . . ., aber woher bin ich denn? hier sinkt alles unter uns." So wird das Schicksal der Vernunft bei dieser ihrer Schlußidee geschildert, als die Katastrophe ihrer Tragödie. „Das den Erscheinungen zum Grunde liegende transscendentale Objekt und mit demselben der Grund, . . sind und bleiben für uns unerforschlich . . . ein Ideal der reinen Vernunft kann aber nicht unerforschlich heißen . . ., denn eben darin besteht Vernunft, daß wir von allen unsern Begriffen . . . Rechenschaft geben können" (ib. Z. 25). Somit wird das kosmologische Argument zur Rechenschaft gezogen, wenn anders es der Vernunft gehört.

Es folgt die Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins.

Die Erörterung beginnt mit der Frage: „was ist die

Ursache der Unvermeidlichkeit, etwas als an sich notwendig ... anzunehmen, und doch zugleich vor dem Dasein eines solchen Wesens als einem Abgrunde zurückzubeben"? (S. 528, Z. 24). Der „Abgrund" kann nicht nivelliert werden, auch nicht durchmessen, aber er muß durchschaut werden können. „Wenn ich zu existierenden Dingen überhaupt etwas Notwendiges denken muß, kein Ding aber an sich selbst als notwendig zu denken befugt bin, so folgt daraus unvermeidlich, daß ... keiner dieser beiden Grundsätze objektiv sei" (S. 529, Z. 11). „In solcher Bedeutung können beide Grundsätze als bloß heuristisch und regulativ ... ganz wohl beieinander bestehen. Denn der eine sagt: ihr sollt so über die Natur philosophieren, als ob es zu allem ... einen notwendigen ersten Grund gäbe, lediglich um systematische Einheit in eure Erkenntnis zu bringen ..., der andere aber warnt euch, keine einzige Bestimmung ... für einen solchen obersten Grund ... anzunehmen" (ib. Z. 25).

Es folgt eine historische Rücksicht auf „die Philosophen des Altertums", und dabei findet sich ein Satz, eine Periode von einer überaus seltenen Länge; sie ist aber charakteristisch in ihrer Übersichtlichkeit und in der Durchsichtigkeit ihrer Gedankenkette für die natürliche Abwicklung und allerdings auch Aufschichtung der Motive und ihrer Abwandlungen. Gemeint ist die Periode, welche mit „gleichwohl" (S. 530, Z. 29) beginnt, und mit „vorausgesetzt wäre" (S. 531, Z. 12) abschließt. Es handelt sich dabei um den Begriff der Materie: „daß die Materie ... zu der Idee eines notwendigen Urwesens, als eines bloßen Prinzips der größten empirischen Einheit nicht schicklich sei, sondern daß es außerhalb der Welt gesetzt werden müsse, da wir denn die Erscheinungen der Welt ... immer getrost von andern ableiten können, als ob es kein notwendiges Wesen gäbe, und dennoch zu der Vollständigkeit der Ableitung unaufhörlich streben können, als ob ein solches, als ein oberster Grund, vorausgesetzt wäre." Dieses „als ob" ist keine Interjektion der Vermutung, sondern der Wegweiser eines „regulativen Prinzips", von dem zugleich verständlich wird, daß es als „materiale und hypostatische Bedingung des Daseins" (S. 532, Z. 5) untergeschoben werden kann.

Der sechste Abschnitt handelt Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises.

Er entnimmt den Beweisgrund der „Anordnung" in der Welt. „Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit ... daß sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Staunen auflösen muß" (S. 533, Z. 19). Und weiter heißt es: „so daß ... das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müßte, nähme man nicht etwas an" usw. Der „Abgrund" ist hier somit zum „Abgrund des Nichts" vertieft.

„Diese höchste Ursache ..., wie groß soll man sie sich denken? ... Was hindert uns aber, daß" wir sie „nicht ... über alles andere Mögliche setzen sollten? welches wir leicht, obzwar freilich nur durch den zarten Umriß eines abstrakten Begriffs bewerkstelligen können" (S. 534, Z. 7). „Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden, er belebt das Studium der Natur ... er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtungen nicht selbst entdeckt hätten, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit ... Diese Kenntnisse ... vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber" (ib. Z. 28). Damit wird aber in das kosmologische und von da in das Gebiet des ontologischen Arguments eingelenkt.

„Ich behaupte demnach, daß der physikotheologische Beweis das Dasein eines höchsten Wesens niemals allein dartun könne, sondern es jederzeit dem ontologischen (welchem er nur zur Introduktion dient) überlassen müsse, diesen Mangel zu ergänzen" (S. 535, Z. 25). Unter den „Hauptmomenten", welche „ein anordnendes vernünftiges Prinzip" hervorheben, ist besonders 3) zu beachten: „es existiert also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere)"; auf die Einheit des Urhebers wird hier noch nicht geschlossen; sie folgt erst aus 4) „die Einheit derselben läßt sich aus der Einheit der ... Glieder von einem künstlichen Bauwerk ... schließen" (S. 536, Z. 8). Die Einheit ist also eine „dynamische", aus der „Wechselwirkung" hergeleitet.

In der Tat wird im Folgenden bei der Betrachtung

dieses ganzen Analogieschlusses darauf hingewiesen, daß die „Zweckmäßigkeit" von der „Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie" (S. 537, Z. 7) ausgeht, so daß „höchstens ein Weltbaumeister . . . aber nicht ein Weltschöpfer" bewiesen wird, weil eben „die Zufälligkeit der Materie", der „Substanz" als „Produkt einer höchsten Weisheit" nicht bewiesen wird. Der Schluß von der Zweckmäßigkeit geht also „auf das Dasein einer ihr proportionierten Ursache" (S. 537, Z. 29). „Nun will ich nicht hoffen, daß jemand sich unterwinden sollte, das Verhältnis ... der Welteinheit zur absoluten Einheit der Urhebers etc. einzusehen" (S. 538, Z. 10). „Also kann die Physikotheologie ... zu einem Prinzip der Theologie", welche wiederum die Grundlage der „Religion" ausmachen soll, nicht hinreichend sein. Es wird somit die „Proportion" in den beiden Begriffen der „Einheit" bestritten. Infolge dieser unvermeidlichen Disproportion springt auch der physikotheologische Beweis zu dem „kosmologischen" und damit zu dem „ontologischen" über.

Es folgt der siebente Abschnitt mit der Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien.

Unter der „rationalen Theologie" wird die „transscendentale" von der „natürlichen" unterschieden. „Der, so allein eine transscendentale Theologie einräumt, wird Deist, der, so auch eine natürliche Theologie annimmt, wird Theist genannt" (S. 540, Z. 15). Der erstere operiert mit den Begriffen des „höchsten" und „allerrealsten" Wesens; der zweite mit dem Seelenvermögen der „Vernunft". „Jener stellt sich also ... bloß eine Weltursache ... dieser einen Welturheber vor" (ib. Z. 26). „Die natürliche Theologie . . . steigt von dieser Welt zur höchsten Intelligenz auf, entweder als dem Prinzip aller natürlichen, oder aller sittlichen Ordnung und Vollkommenheit. Im ersteren Falle heißt sie Physikotheologie, im letzteren Moraltheologie" (S. 541, Z. 1). In der Anmerkung dazu wird die Moraltheologie, „welche sich auf sittliche Gesetze gründet", unterschieden von der „theologischen Moral, denn sie enthält sittliche Gesetze, welche das Dasein eines höchsten Weltregierers voraussetzen". Fernerhin wird in der Tendenz, den „Deisten" vor dem Verdachte des „Atheismus" zu schützen, gesagt: „der Deist

glaube an Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott (*summam intelligentiam*)" (ib. Z. 22). Durch die Parenthese wird aber deutlich ausgesprochen, daß auch das „Leben" bei Gott nur die „Intelligenz" zu bedeuten habe.

Von jetzt ab aber wird der ganze Schwerpunkt der Gottesidee in die „Moraltheologie" gelegt. Es wird wiederum die „praktische" Erkenntnis von der „theoretischen" unterschieden, und zwar wiederum dadurch, daß die eine erkennt, „daß etwas sei", die andere aber, „was geschehen solle" (ib. Z. 31). Nicht: daß etwas, sondern „was geschehen solle". Dazu bedarf es der Erkenntnis. „Da es praktische Gesetze gibt, die schlechthin notwendig sind (die moralischen), so muß, wenn diese irgend ein Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft notwendig voraussetzen, dieses Dasein postuliert werden . . . Wir werden künftig von den moralischen Gesetzen zeigen, daß sie das Dasein eines höchsten Wesens nicht bloß voraussetzen, sondern auch . . . es mit Recht, aber freilich nur praktisch postulieren" (S. 542, Z. 5). Es wird nun der Begriff einer „spekulativen, theoretischen Erkenntnis" bestimmt: „wenn sie auf einen Gegenstand . . . geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann" (ib. Z. 32). Und darauf heißt es: „Ich behaupte nun, daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und . . . null und nichtig sind, . . . folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt, oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie geben könne" (S. 543, Z. 36). Es ist also mit Bestimmtheit die Ethik hier als „Grundlage" oder „Leitfaden" der Gottesidee, als „Idee", nicht als „Gegenstand" dargetan. Und immerfort wird auf das „Rechtfertigen" (S. 545, Z. 17, 38) hingewiesen gegenüber der „Anmaßung" einer „Erleuchtung". Und ferner wird durchgängig auf den Unterschied von „analytisch" und „synthetisch" verwiesen, und auf das „Hinausgehen" aus dem „Begriffe, wenn man „außer dem Gedanken" die „Existenz des Objekts" (S. 546, Z. 8) behauptet.

Dahingegen bleibt „in anderweitiger, vielleicht praktischer Beziehung" (ib. Z. 31) „die Voraussetzung" eines „höchsten Wesens" von Gültigkeit, um „alle entgegengesetzte Behauptungen, sie mögen nun atheistisch oder

deistisch oder anthropomorphistisch sein, aus dem Wege zu räumen" (ib. Z. 40). Und was den „Anthropomorphismus" betrifft, der unmittelbar vorher „im weiteren Verstande" genannt ist, so besagt eine Parenthese am Schlusse. („nicht als Weltseele") (S. 547, Z. 30). Damit ist aber der Pantheismus getroffen. Und wiederum heißt es im Zusammenhange mit der Bezeichnung des „höchsten Wesens" als „fehlerfreien Ideals", das „die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt": „wenn es eine Moraltheologie geben sollte". Diese aber beruht auf einer Moral, als einem System moralischer Gesetze.

Der Anhang zur transscendentalen Dialektik handelt: Von dem regulativen Gebrauche der Ideen.

Von dem Gedanken der „Zweckmäßigkeit" „in der Natur unserer Kräfte" (S. 548, Z. 20) ausgehend, wird auf den Unterschied von „regulativ" und „konstitutiv" zurückgegangen (vgl. oben S. 157), und zwar mit dem auch bei Wiederholungen mehrfach vorkommenden Ausdruck: „ich behaupte demnach." Nun aber kommt das neue, daß der „regulative Gebrauch" darin bestehe: „den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht, auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen" (S. 549, Z. 28). Dieser „Punkt" tritt jetzt an die Stelle des abgelehnten „Gegenstands", und indem er als die „Idee" beleuchtet wird, entsteht das in Parenthese gesetzte Bild eines (*„focus imaginarius"*). Das „Imaginäre" dieses „Brennpunktes" besteht darin, daß „die Täuschung entspringt, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst . . . ausgeschossen wären (sowie die Objekte hinter der Spiegelfläche gesehen werden)" (ib. Z. 31). Aber die Leistung der „Idee" besteht in der Förderung der „größten Einheit neben der größten Ausbreitung" (ib. Z. 35), d. i. eines „Systematischen der Erkenntnis", „der Form eines Ganzen der Erkenntnis" (S. 550, Z. 17). Hierin besteht ein Unterschied von dem „Ganzen der Erfahrung".

Es folgt zunächst ein Beispiel „der Idee eines Mechanismus" für „die chemischen Wirkungen" (S. 551, Z. 4). Und darauf wird der „hypothetische Gebrauch der Vernunft" von dem „apodiktischen" unterschieden, sofern in

dem ersteren „das Allgemeine nur problematisch angenommen“ wird (ib. Z. 15). Er kommt überein mit dem „regulativen“, den er genauer zu bestimmen hat. Schon darin möchte eine größere Genauigkeit liegen, daß gesagt wird, er solle die Regel „der Allgemeinheit nähern“ (ib. Z. 17). Die „systematische Einheit“ wird nunmehr zum Mittelpunkte des gesamten Problems, sie ist „der Probierstein der Wahrheit der Regeln“ (ib. Z. 40). Dennoch ist sie „nur projektierte Einheit“, um „Einhelligkeit . . . und dadurch Zusammenhang zu verschaffen“ (S. 552, Z. 14). Es folgt das Beispiel von dem Problem der „Kräfte“, welches „die Idee einer Grundkraft“ (S. 553, Z. 6) hervortreibt, obwohl dieselbe, wie es in einer Parenthese lautet, nur („komparativ“) so heißen kann (ib. Z. 16). Diese Idee einer „absoluten Grundkraft“ für die „komparativen Grundkräfte“ (ib. Z. 18) gilt nicht bloß „hypothetisch“, sondern sie wird auch als „systematische Einheit . . . postuliert“ (ib. Z. 33), und die „Ersparung der Prinzipien“ wird zu einem „innern Gesetz der Natur“ gemacht (S. 554, Z. 7). Bis dahin geht die Anwendung auf die allgemeinen Probleme der Naturwissenschaft.

Nunmehr aber wird die spezifische Anwendung auf die biologische Forschung gemacht, wenngleich nicht eingeschränkt auf dieselbe, sondern immer zugleich so, daß auch die mechanischen Probleme mit hereingezogen werden. Es wird eingehende Rücksicht genommen auf die „Schulregeln“ (S. 555, Z. 8) von den „Gattungen“ und „Arten“. Es ist zu beachten, daß sie als „Grundsätze der Philosophen“ bezeichnet werden (S. 554, Z. 36; S. 555, Z. 14). Zunächst wird hingewiesen darauf, „daß die Scheidekünstler alle Salze auf zwei Hauptgattungen . . . zurückführen konnten (ib. Z. 27). So wird „Gleichartigkeit vorausgesetzt (ob wir gleich ihren Grad *a priori* nicht bestimmen können“ (S. 556, Z. 28). Diese Parenthese führt zu dem Gegenmotiv hinüber.

„Dem logischen Prinzip der . . . Gattungen steht . . . das der Arten entgegen . . . Dieser Grundsatz (der Scharfsinnigkeit oder des Unterscheidungsvermögens) schränkt den Leichtsinn des ersteren (des Witzes) sehr ein . . . Auch äußert sich dieses an der sehr verschiedenen Denkungsart der Naturforscher, deren einige“ usw. (ib. Z. 32). So treten

die Interessen der „Ausbreitung“ und der „Einfalt“ einander gegenüber. Jede Art fordert „Unterarten“, von denen keine als „die unterste“ gelten darf, da sie „immer ein Begriff ist, der... nicht durchgängig bestimmt, mithin auch nicht zunächst auf ein Individuum bezogen sein könne“ (S. 557, Z. 28). Dieses „Gesetz der Spezifikation“ „fordert eine unaufhörlich fortzusetzende Spezifikation“ (S. 558, Z. 20). So tritt zu dem Prinzip der „Gleichartigkeit“ und zu dem der „Varietät“, „um die systematische Einheit zu vollenden... ein Gesetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet“ (S. 559, Z. 11). „Wir können sie die Prinzipien der Homogeneität, der Spezifikation und der Kontinuität der Formen nennen“. Die „Formen“ sind hier Naturformen. Alsobald aber werden sie als „logische“ rekognosziert. „Dieses logische Gesetz des *continui specierum (formarum logicarum)*.. (S. 561, Z. 3).

Nunmehr geht der Autor auf das Gleichnis vom „Punkte“ zurück. „Man kann einen jeden Begriff als einen Punkt ansehen, der, als der Standpunkt eines Zuschauers seinen Horizont hat“ (S. 559, Z. 28). „Der logische Horizont besteht nur aus kleineren Horizonten (Unterarten), nicht aber aus Punkten, die keinen Umfang haben (Individuen)“ (ib. Z. 36). So werden die Ideen, denn um sie handelt es sich ja, zu „Horizonten“, „Standpunkten“, „Gesichtskreisen“ und „Gesichtspunkten“. „Man sieht aber leicht, daß diese Kontinuität der Formen eine bloße Idee sei... nicht allein um deswillen, weil die Spezies in der Natur wirklich abgeteilt sind und . . . eine wahre Unendlichkeit der Zwischenglieder... unmöglich ist, sondern auch, weil „diese Affinität“ nichts weiter als eine allgemeine Anzeige, daß wir sie zu suchen haben“ ist (S. 561, Z. 28; S. 562, Z. 4). Sie sind also zusammen zu nehmen als „die Prinzipien der systematischen Einheit“. Hiernach wird wiederum ein astronomisches Beispiel angeführt von dem „Lauf der Planeten“, in Bezug auf deren Gestalt und Bewegung für den Begriff eines „Weltsystems“. Die Prinzipien werden hier „heuristische Grundsätze“ (S. 563, Z. 21) genannt.

Es folgt ein neuer Überblick über die „synthetischen Grundsätze“ nach ihrem Unterschiede von diesen „systematischen“, und darauf werden die letzteren, als „subjektive“, „Maximen der Vernunft“ genannt (565, Z. 12). Diese „Maximen“ werden auf die verschiedenen „Interessen“ bezogen. Diese sind nicht sowohl solche der Vernunft als der „Vernünftler“ (ib. Z. 26); „die daher besser Maximen als Prinzipien genannt werden könnten“ (ib. Z. 35). Es ist zu beachten, daß auch die Fragen über „Volkscharaktere“... Familien, Rassen usw. „hiermit herangezogen werden. „Es ist nichts anderes, als das zwiefache Interesse der Vernunft, davon dieser das eine, jener das andere zu Herzen nimmt, oder auch affektiert“ (S. 566, Z. 9). Und endlich wird auf „Leibnitz“ und „Bonnet“ für das „Gesetz der kontinuierlichen Stufenleiter der Geschöpfe“ (ib. Z. 21) hingewiesen, als auf ein Beispiel des „Grundsatzes der Affinität“.

Unter der Überschrift Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik
wird zunächst der Ausdruck wiederholt, daß die „Ideen“ uns „aufgegeben“ sind (S. 567, Z. 12); also werden sie ihre „zweckmäßige Bestimmung in der Naturanlage unserer Vernunft haben“. Diesem Gedanken entspricht die Frage der Einleitung nach der „Metaphysik, als Naturanlage“. Sodann aber ergeht sich die expektorative Erörterung in der ausführlichen Entfaltung der Partikel „als ob“ nach ihrem ganzen, schier unerschöpflichen Sinne. Es werden dabei die Ausdrücke „heuristisch“ und „ostensiv“ unterschieden (S. 568, Z. 26); dem „eingebildeten Gegenstande“ gegenüber soll die Idee „suchen“ lehren.

Wiederum betätigt der Autor sein rastloses Bestreben nach rückhaltloser Klarheit. „Ich will dieses deutlicher machen“ (S. 569, Z. 12). So wird an den drei transscendentalen Ideen der klare Doppelsinn des „als ob“ dargetan; „als ob das Gemüt eine einfache Substanz wäre, die mit persönlicher Identität, beharrlich (wenigstens im Leben) existiert“ (ib. Z. 16). Das ist die eine Richtung des „als ob“, welche jedoch durch die Parenthese schon von der Unsterblichkeit ablenkt. Vorher aber geht die andere Richtung: „an dem Leitfaden der innern Erfahrung“ müssen die Erscheinungen unseres Gemütes „verknüpft“ werden. Die

Seele soll also nur die „Verknüpfung“ leiten, die Einheit der Verknüpfung suchen lehren; die „innere Erfahrung“ aber bleibt der „Leitfaden“.

Die „kosmologische Idee“ lehrt „die Bedingungen der inneren sowohl, als der äußeren Naturerscheinungen... verfolgen, als ob dieselbe... ohne ein erstes oder oberstes Glied sei“ (ib. Z. 21). Hier scheint nur eine Richtung eingeschlagen zu werden: die ersten Gründe dürfen „niemals in den Zusammenhang der Naturerklärungen“ gebracht werden; das „als ob“ besagt also nur die Idee von der „Unendlichkeit“ der Weltreihen. Der andere Sinn ist aber eben unmittelbar in der „Unendlichkeit“ der Welt als „Reihe“ gegenüber der These von dem „Weltganzen“ gegeben. Die Unendlichkeit selbst enthält demnach die andere Seite des „als ob“ in sich, die Abwehr des „Weltganzen“ ebensosehr, wie die eines „ersten Anfangs“ und „Urhebers“. Dazu kommt aber, was hier nicht in die Betrachtung eintritt, die Möglichkeit der Freiheit.

Bei der „theologischen Idee“ werden die beiden Seiten des „als ob“ expliziert. Einmal soll die Erfahrung so betrachtet werden, „als ob diese eine... bedingte Einheit ausmache, doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erscheinungen... einen einzigen... Grund außer ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichsam selbständige, ursprüngliche und schöpferische Vernunft“ (ib. Z. 33). Dieses „gleichsam“ hebt die andere Seite ganz schroff hervor. Im unmittelbaren Zusammenhange damit steht die Wiederholung, welche mit „das heißt“ einsetzt: „nicht von einer einfachen denkenden Substanz die inneren Erscheinungen der Seele, sondern nach der Idee eines einfachen Wesens jene von einander ableiten.“ Ebenso präzis wird der Sinn der „höchsten Intelligenz“ für die „Weltordnung“ bezeichnet.

In der Folge wird die Annahme solcher „idealischer Wesen“ (S. 571, Z. 6) ferner gerechtfertigt durch die Erweiterung der „empirischen Einheit“ durch sie zur „systematischen Einheit“, die nur „zur Richtschnur“ dienen soll. Es wird dabei von „Gott“ ausdrücklich ausgesprochen, daß der „einzige bestimmte Begriff, den die bloß spekulative Vernunft“ von ihm gibt, „im genauesten Verstande deistisch“ sei (ib. Z. 24). Ich kann damit nur den Fragen, „die das

Zufällige betreffen, ein Genüge tun, ... aber nicht in Ansehung dieser Voraussetzung selbst" (S. 572, Z. 7). Wenn zufolge dieser „*suppositio relativa*" ich diese Idee „realisiere", so kann dies nur geschehen „als ein Etwas überhaupt" (S. 573, Z. 20). Und wenn ich dieses „Etwas überhaupt" „nach der Analogie der Realitäten in der Welt" „als selbständige Vernunft" denke, so hat dies nur den Sinn, „alle Verbindungen so anzusehen", „als ob sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären" (ib. Z. 25, 37).

Wenn dabei die „Relation" zu einer neuen Bedeutung kommt, so nicht minder auch die „Substanz" in der „göttlichen Substanz" als die „Grundlage" und „Voraussetzung" zu den Relationen. In dieser Richtung bewegt sich die Hervorhebung der Annahme als einer „bloß relativen, zum Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt" (S. 574, Z. 30), sowie überhaupt des „relativen Gebrauchs" und der „Relation eines mir an sich ganz unbekannten Wesens" (ib. Z. 4, 17).

Indem sodann „das Resultat" gezogen werden soll, wird wiederum der Unterschied der „Idee als Gesichtspunkt" von dem „Gegenstand der Idee" hervorgehoben; „mit einem Worte: dieses transscendentale Ding ist bloß das Schema jenes regulativen Prinzips" (S. 576, Z. 14). Und nun kommt eine ausführliche erneute Anwendung auf die drei Ideen. Von der „Seelenidee" heißt es nun hier, daß sie dazu diene, „alle Erscheinungen im Raume als von den Handlungen des Denkens ganz verschieden vorzustellen" (S. 577, Z. 3). „Da werden keine windigen Hypothesen von Erzeugung, Zerstörung und Palingenesie der Seelen etc. zugelassen ... Denn wollte ich auch nur fragen, ob die Seele nicht an sich geistiger Natur sei, so hätte diese Frage gar keinen Sinn. Denn durch einen solchen Begriff nehme ich nicht bloß die körperliche Natur, sondern alle Natur weg" (ib. Z. 23, 34). Die beiden Seiten des „als ob" sind jetzt schroffer unterschieden.

Bei der „kosmologischen Idee" wird jetzt die Berücksichtigung der „Freiheit" nachgeholt. Daher auch heißt es gleich im Anfang: „diese Natur ist zwiefach, entweder die denkende, oder die körperliche Natur" (S. 578, Z. 10). Und so fernerhin: „aber wo die Vernunft selbst als bestimmende Ursache betrachtet wird (in der Freiheit),

also bei praktischen Prinzipien, als ob wir nicht ein Objekt der Sinne ... vor uns hätten" (S. 578, Z. 30). Auch hier ist nunmehr der andere Sinn des „als ob" deutlich hervorgekehrt.

Endlich wird in der „theologischen Idee" der ganze methodische Sinn der „Idee" zur Entwicklung gebracht. „Die höchste formale Einheit ... ist die zweckmäßige Einheit der Dinge, und das spekulative Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer höchsten Vernunft entsprossen wäre" (S. 579, Z. 30). Nunmehr ist die „Gottesidee" als „Zweckidee" enthüllt, und ihr Unterschied von den anderen Ideen nach dem Umfang der „Zweckmäßigkeit": während die Seelenidee nur die Zweckmäßigkeit der Erscheinungen des Bewußtseins erforschen hilft, und die kosmologische Idee den inneren Zusammenhang der Weltbedingungen festhält und wahrt, so geht die theologische Idee, als allgemeine, „universale Zweckidee" gerade auf die speziellste Anwendung des Zweckprinzips, in welcher ihre eigentümliche Methodik beruht.

Es ist dieser Gedanke hier allerdings nicht zu einer klaren Formulierung gekommen; andernfalls wäre auch die „Kritik der Urteilskraft" nicht ein besonderes Problem geworden; indessen finden sich Symptome genug von der Tendenz, die Theologie nach ihrer spezifischen Bedeutung für die Biologie aufzustellen. Zunächst findet sich auch hier wieder ein Beispiel aus der physischen Geographie über die teleologische Bedeutung des „Sphäroids" der „Erdgestalt" (S. 580, Anm.). Sogleich aber geht die Anwendung zur Anatomie und zur „Physiologie (der Ärzte)" über (ib. Z. 27).

Jetzt werden aber die „Fehler" charakterisiert, welche entstehen, wenn man den „regulativen Gebrauch" der Idee mit einem „konstitutiven" verwechselt. Der „erste Fehler" ist der der „faulen Vernunft" (S. 581, Z. 27). „So erklärt der dogmatische Spiritualist die ... Einheit der Person aus der Einheit der denkenden Substanz, ... das Interesse, was wir an Dingen nehmen, die sich allererst nach unserem Tode zutragen sollen, aus dem Bewußtsein der immateriellen Natur unseres denkenden Subjekts etc., und überhebt sich aller Naturuntersuchung" (S. 582, Z. 8). „Noch deut-

licher fällt diese nachteilige Folge bei dem Dogmatismus... einer höchsten Intelligenz... in die Augen... nämlich anstatt sie "(sc. „die Zwecke") „in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen... sich geradezu auf den unerforschlichen Ratschluß der höchsten Weisheit zu berufen" (ib. Z. 21). „Dieser Fehler kann vermieden werden, wenn wir nicht bloß einige Naturstücke... oder wohl gar nur die Organisation im Gewächs- und Tierreiche aus dem Gesichtspunkte der Zwecke betrachten, sondern diese systematische Einheit der Natur ... ganz allgemein machen". Es könnte scheinen, als ob hier das Spezifische der organischen Teleologie aufgehoben würde; indessen ist vielmehr darauf zu achten, daß der Zusammenhang zwischen dem „Organismus" und der physikalischen „Mechanik" hier gefordert, und daß dafür gerade die Bedeutung der Zweckidee festgestellt wird. „Denn alsdann legen wir eine Zweckmäßigkeit nach allgemeinen Gesetzen der Natur zum Grunde, von denen keine besondere Einrichtung ausgenommen, sondern nur mehr oder weniger kenntlich für uns ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Prinzip der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung, die wir aber nicht zum Voraus bestimmen, sondern nur in Erwartung derselben die physisch-mechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen dürfen" (S. 583, Z. 5). So kann die „Zweckeinheit" „erweitern, ohne... Abbruch zu tun" (ib. Z. 16).

Der „zweite Fehler" ist der „der verkehrten Vernunft" (ib. Z. 20). Anstatt durch die „systematische Einheit" nach „allgemeinen Naturgesetzen" sich leiten zu lassen, „kehrt man die Sache um", und legt den Zweck „hypostatisch" und „anthropomorphistisch" zum Grunde. Dadurch werden „der Natur Zwecke gewaltsam und diktatorisch aufgedrungen" (ib. Z. 28). „Lege ich aber zuvor ein höchstes ordnendes Wesen zum Grunde, so wird die Natureinheit in der Tat aufgehoben" (S. 584, Z. 15). Die Bezeichnung dieses Fehlers hebt wieder den Grundgedanken der Methode hervor, daß nur aus der Erkenntnis der Gegenstand, nicht umgekehrt erzeugt werden darf. Dieser methodische Grundgedanke geht von der Kategorie über auf die Idee. Ist sie doch nur Erweiterung der Kategorie. „Die größte systematische, folglich auch die zweckmäßige

Einheit ist die Schule und selbst die Grundlage des größten Gebrauchs der Menschenvernunft" (S. 585, Z. 9).

Der Schluß der Darlegung geht auf den Gedanken zurück, daß alle Fragen der reinen Vernunft „schlechterdings beantwortlich sein müssen" (ib. Z. 22), und so werden alle intimen Fragen der transscendentalen Theologie zum unumwundenen, erschöpfenden Ausdruck gebracht. Immer aber wird die kritische Wage aufrecht gehalten. Nach dem „Grunde der Weltordnung" wird die Frage mit „ohne Zweifel" beantwortet. Aber die Frage, ob dieser Grund „Substanz" sei, „habe gar keine Bedeutung" (S. 586, Z. 3, 9). Auf die Frage nach einem „Welturheber" lautet die Antwort: „ohne allen Zweifel". Aber wir setzen sie nur voraus als „ein Etwas", „einen bloß transscendentalen Gegenstand" (S. 587, Z. 7, 11). Und unmittelbar weiter heißt es: „aber in Beziehung auf die systematische und zweckmäßige Ordnung des Weltbaues." Es ist sehr zu beachten, daß der „Welturheber" hiermit zum „Weltbaumeister" wird, und diese Verwandlung ist notwendig, da der „Zweck" methodisch mit Bezug auf die Natur nur auf die „Ordnung", nicht auf die „Schöpfung" gehen kann. „Diese Idee ist also respektiv auf den Weltgebrauch unserer Vernunft ganz gegründet" (ib. Z. 23). „Immanent" muß dieser „Weltgebrauch" sein und bleiben.

So geht die Erörterung weiter. „Allein darf ich nun zweckähnliche Anordnungen als Absichten ansehen . . .? Ja, das könnt ihr auch tun, aber so, daß es euch gleichviel gelten muß, ob jemand sage: die göttliche Weisheit hat alles so geordnet..., oder: die Idee der höchsten Weisheit ist ein Regulativ in der Nachforschung der Natur ...nach allgemeinen Naturgesetzen... d. i. es muß euch da, wo ihr sie wahrnehmt, völlig einerlei sein, zu sagen, Gott hat es weislich so gewollt, oder: die Natur hat es also weislich geordnet" (ib. Z. 37). Und so geht es weiter in der Abwehr alles „Hyperphysischen". „Denn das regulative Gesetz der systematischen Einheit will, daß wir die Natur so studieren sollen, als ob" usw. Jetzt soll das „als ob" nicht nur der „Weltvollkommenheit", sondern auch der des „Urhebers" zustatten kommen; aber dabei wird wiederum betont: „d. i. von der Natur der Dinge der Welt nach einer solchen Idee ableiten"

(S. 589, Z. 21). Von der „Welt“ also wird „Gott“ abgeleitet.

Die ganze „Elementarlehre“ wird mit dem Satz beendigt: „So war es ratsam, gleichsam die Akten dieses Prozesses ausführlich abzufassen und sie im Archive der menschlichen Vernunft... niederzulegen“ (S. 591, Z. 18). Mit diesem historischen Worte wird die „Dialektik“ beschlossen.

Transscendentale Methodenlehre.

Sie beginnt mit einer rückschauenden Betrachtung, welche für den Stil Kants, für seine Neigung und Kraft, anschauliche Bilder auszubauen, und seine terminologischen Begriffe und Pläne durch sie deutlich zu versinnnlichen, lehrreiche Beispiele darbietet. Sie leiten auch den Stilcharakter dieses ganzen Schlußteiles ein. Der „Inbegriff aller Erkenntnis“, „wie ein Gebäude“ betrachtet, ist kein „Turm“, sondern ein „Wohnhaus“, für die „Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug“. Die Elementarlehre enthielt „den Bauzeug“. Jetzt handelt es sich „nicht sowohl um die Materialien, als vielmehr um den Plan“, also um „den Anschlag zu einem Gebäude im Verhältnis auf den Vorrat“ (S. 595). Die „Methodenlehre“ vergleicht sich zu ihrem Vorteil mit „einer praktischen Logik“ (ib. Z. 34), die den „Titel zu möglichen Methoden, und technische Ausdrücke in allerlei Wissenschaften“ vorträgt, „die den Lehrling zum voraus mit Namen bekannt machen“ (S. 596, Z. 7). Dagegen beschränkt sich die „transscendentale Methodenlehre“ auf die „formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft“. Das klingt abschreckend allgemein; aber es folgt: „Wir werden es in dieser Absicht mit einer Disziplin, einem Kanon, einer Architektonik, endlich einer Geschichte der reinen Vernunft zu tun haben“ (S, 595, Z. 29). Durch solche „Methoden“ erst wird diese „ein vollständiges System.“

Die Disziplin der reinen Vernunft

beginnt mit einer „Apologie“ für die „negativen Urteile“. Man schätzt sie gemeinhin nach dem Satze: „daß Alexander ohne Kriegsheer keine Länder hätte erobern können“ (ib. Z. 34). Indessen ist die Aufgabe, „den Irrtum abzuhalten“ (ib. Z. 29), von „Wichtigkeit“. Die Disziplin ist der „Zwang“ gegen den „Hang, von Regeln abzuweichen.“ Sie ergänzt „Kultur“ und „Bildung“. Sie ist „Zucht“, und nicht „Unterweisung“. Nicht nur „Temperament“ und „Talente“ bedürfen ihrer, sondern auch die Vernunft, die trotz ihrer „Feierlichkeit“ vor „leichtsinnigem Spiel mit Einbildungen“ nicht geschützt ist (S. 597). Sie ist eine „negative Gesetzgebung“ (S. 598, Z. 24), „gleichsam ein System der Vorsicht und Selbstprüfung“. Indessen ist sie „nicht auf den Inhalt, sondern bloß auf die Methode“ gerichtet (ib. Z. 34). Sie ist „warnende Negativlehre“ (S. 599, Z. 1).

Der erste Abschnitt enthält die Disziplin im dogmatischen Gebrauche.

Wie in der gesamten Disposition wird auch hier Vergleichung mit der Mathematik angestellt: ob die Methode, „die man ... mathematisch nennt, mit derjenigen einerlei sei“, die in der Philosophie zu einer „apodiktischen Gewißheit“ führen soll, „und die daselbst dogmatisch genannt werden müßte“ (ib. Z. 23).

Die mathematische Erkenntnis ist „die Vernunfterkenntnis aus der Konstruktion der Begriffe“ (ib. Z. 30). „Konstruktion“ tritt jetzt als Methodenbegriff an die Stelle der „reinen Anschauung“ aus der „Elementarlehre“. Das Negative liegt in der Forderung „einer nicht empirischen Anschauung“ (ib. Z. 34). Die „Anschauung“ geht auf „ein einzelnes Objekt“ (S. 600. Z. 1); aber die „Konstruktion eines Begriffs“ auf „alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören“. Es wird hier, was nur vergleichsweise genommen werden darf, die „bloße Einbildung“ mit der reinen Anschauung gleichgestellt, um den Unterschied von der „einzelnen hingezeichneten Figur“ (ib. Z. 12) kenntlicher zu machen.

Wenn daher die „mathematische“ Erkenntnis „das Allgemeine im Besonderen, ja im Einzelnen“ betrachtet, so

die „philosophische“ Erkenntnis „das Besondere nur im Allgemeinen“ (ib. Z. 20). „In dieser Form besteht also der wesentliche Unterschied dieser beiden Arten der Vernunfterkenntnis“ (ib. Z. 29); nicht in der „Materie“, etwa in „Qualität“ und „Quantität“. Zu beachten ist hier: „so kann niemand eine dem Begriff der Realität korrespondierende Anschauung anderswoher als aus der Erfahrung nehmen“ (S. 601, Z. 3). Hier handelt es sich nicht um die Kategorie der Realität, sondern um die Realität im Sinne einer Qualität. Oder aber man müßte annehmen, daß Kant hier an die Bedeutung der Realität für die „Antizipationen der Wahrnehmung“ gedacht habe, damit aber an deren Unterscheidung von der „reinen Anschauung“.

Die ferneren Beispiele betreffen den Unterschied von „Qualität“, wie der „Farbe“, und der „konischen Gestalt“. Zur „Realität“ tritt auch die „Ursache“ hinzu, auch sie „kann ich auf keine Weise in der Anschauung darstellen“ (ib. Z. 11). Auch hier wird die Funktion dagegen aufgestellt werden können, wie für die Realität das Infinitesimale. Damit aber würde man doch nur im Bezirk der Quantitäten verbleiben. Alsbald auch tritt die „Kontinuität der Ausdehnung“ (ib. Z. 18) hier ein. Und es soll sicherlich auch für sie gelten: sie „eilt sogleich zur Anschauung“ (ib. Z. 25). An dem Beispiele eines „Triangels“ wird das Verfahren des „Philosophen“ und des „Geometer“ unterschieden. Und hierbei wird der Sinn der Unterscheidung zwischen „analytischen“ und „synthetischen“ Urteilen lebendig, wie überhaupt in diesem ganzen Kapitel. Auch die „Buchstabenrechnung“ wird herangezogen, sie wird als „symbolische Konstruktion“ (S. 603, Z. 1) bezeichnet, im Unterschiede von der „ostensiven“ der Geometrie.

Ausdrücklich wird der Unterschied in der Lage dieser „zwei Vernunftkünstler“ in den Unterschied zwischen „synthetisch“ und „analytisch“ gesetzt. Dabei wird im Verfolg dem „Philosophen“ eine Synthesis zugesprochen, „die aber niemals mehr als ein Ding überhaupt betrifft“ (S. 604, Z. 5). Die abstrakte Bedeutung dieses „Ding überhaupt“ wird hier jedoch dahin eingeschränkt: „unter welchen Bedingungen dessen Wahrnehmung zur möglichen Erfahrung

gehören könne". Der ganze Wert des „Ding überhaupt" für den „Gegenstand der Erfahrung" tritt hier zutage. Nichtsdestoweniger ist die Reinheit der philosophischen Erkenntnis durch diese ihre notwendige Beziehung auf die „Möglichkeit der Erfahrung" eingeschränkt. „Aber in den mathematischen Aufgaben ist hievon und überhaupt von der Existenz gar nicht die Frage". Man beachte, daß es sich hier um die „Aufgaben" handelt, nicht aber überhaupt um die mathematische Erkenntnis.

Nunmehr wird der Unterschied bezeichnet als der „diskursive Vernunftgebrauch nach Begriffen" und der „intuitive durch die Konstruktion der Begriffe (S. 604, Z. 15). Darauf folgen Erörterungen, die an der Hand der Unterscheidung zwischen „analytisch" und „synthetisch" gehen, und in denen der eigentliche Sinn ist, die „synthetischen Grundsätze" zu unterscheiden von denjenigen „synthetischen Sätzen", welche auf „Konstruktion" beruhen. Nochmals tritt hier die „Realität" zusammen mit „Substanz" und „Kraft" (S. 606, Z. 11). Scharf wird dieser Unterschied dahin formuliert, daß aus diesen Begriffen „kein bestimmender synthetischer Satz, sondern nur ein Grundsatz der Synthesis" entspringen kann (ib. Z. 17). Der „Grundsatz der Synthesis", der „synthetische Grundsatz" ist mithin „diskursiv" (ib. Z. 21).

Der „doppelte Vernunftgebrauch" wird demzufolge noch tiefer oder ausdrücklicher in den Unterschied nicht allein zwischen den „mathematischen" und den „dynamischen" Grundsätzen eingesetzt, sondern schon in den Unterschied der beiden „mathematischen Grundsätze" von einander. „Raum" und „Zeit" werden unterschieden von der „Materie", und diese wird bezeichnet als „das Physische oder der Gehalt, welcher ein Etwas bedeutet ... mithin ein Dasein enthält und der Empfindung korrespondiert" (S. 607, Z. 2). Das „Postulat" des „Daseins" tritt jetzt ein in die „Antizipation". Und es fällt dabei der Ausdruck: „in Ansehung des letzteren ... können wir nichts *a priori* haben, als unbestimmte Begriffe der Synthesis möglicher Empfindungen" (ib. Z. 5). „Unbestimmt" ist hier nur ein paradoxer Ausdruck gegenüber dem „empirischen" Anspruch auf „Bestimmtheit", wie nicht minder auch gegenüber der „mathematischen Konstruktion", durch welche die Begriffe

„in der reinen Anschauung bestimmt gegeben werden können“ (S. 607, Z. 24).

Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, daß dieser Teil und Eingang der „Methodenlehre“ vor der Ausarbeitung der „Elementarlehre“ geschrieben sein könnte. Dies wird besonders auffällig in dem Schluß dieses Absatzes von „alles, was da ist“ usw. ab die ganzen nächsten Absätze hindurch (S. 607, Z. 25). Die Mathematik wird „Meister über die Natur“ (S. 608, Z. 13), „dahingegen reine Philosophie mit diskursiven Begriffen *a priori* in der Natur herumpfuscht“. „Denn da sie kaum jemals über ihre Mathematik philosophiert haben“ (ib. Z. 21) usw. Endlich heißt es: daß „Meßkunst und Philosophie zwei ganz verschiedene Dinge seien, ob sie sich zwar in der Naturwissenschaft einander die Hand bieten“ (S. 609, Z. 20). Wenn es nun aber hier weiter heißt: „mithin das Verfahren des einen niemals von dem andern nachgeahmt werden könne“, so ist das Neue, welches in diesem ganzen Raisonnement hier eintritt, der Gedanke: „ob sie sich zwar in der Naturwissenschaft einander die Hand bieten“. Diese Verbindung stellt aber eben der „synthetische Grundsatz“ dar, und somit bedeutet diese ganze Einleitung der „Disziplin“ nur eine Absage an diejenige Philosophie, welche mit Mathematik und Physik lediglich auf Grund der hergebrachten philosophischen Begriffe operiert, aber nicht auf dem Grund und Boden der Wissenschaft Newtons. Diese Abweisung wird nun in bezug auf die „Definitionen“, die „Axiomen“ und „Demonstrationen“ durchgeführt.

1. Definieren heißt: „den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen“ (S. 610, Z. 5). „Ausführlichkeit bedeutet die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale; Grenzen die Präzision, daß deren nicht mehr sind . . ; ursprünglich aber, daß diese Grenzbestimmung nicht irgendwoher abgeleitet sei“. Diese letzteren Bestimmungen hat die Anmerkung hinzugebracht. Demgemäß kann „ein empirischer Begriff gar nicht definiert, sondern nur expliziert werden“. Er hängt am „Worte“ (ib. Z. 11); „der Begriff steht also niemals zwischen sicheren Grenzen“ (ib. Z. 21). Das „Wort“ ist nur eine „Bezeichnung“, die Definition daher „nichts

anderes als Wortbestimmung" (ib. Z. 29). Anstatt der „Explikation" wird daher „Exposition" gebraucht (S. 611, Z. 13). Wiederum handelt es sich um den Unterschied von „Zergliederungen", aber die Unterscheidung geht hier auf die psychologischen Verhältnisse ein; die „deutliche Vorstellung" wird unterschieden von der „verworrenen" und der „dunkeln". „Da also weder empirisch, noch *a priori* gegebene Begriffe definiert werden können, so bleiben keine andern, als willkürlich gedachte übrig" (S. 611, Z. 16). Vorher war schon der Satz ausgesprochen: „zweitens kann auch, genau zu reden, kein *a priori* gegebener Begriff definiert werden, z. B. Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit usw." (S. 610, Z. 30). Hier muß die Zusammenstellung von „Recht" und „Billigkeit', mit „Substanz" und „Ursache" auffallen. Auch dies spricht für die obige Vermutung. Auch das Schwanken in bezug auf die Definition der Kategorien gehört hierher (vgl. oben S. 53). Die richtige „Definition" liegt für die Begriffe der „synthetischen Grundsätze" in ihrer „Deduktion".

Für die „willkürlich gedachten" Begriffe, wie den einer „Schiffsuhr", heißt die „Erklärung besser eine Deklaration (meines Projektes)" (S. 611, Z. 31). „Also bleiben keine andern Begriffe übrig, die zum Definieren taugen, als solche, die eine willkürliche Synthesis enthalten, welche *a priori* konstruiert werden kann, mithin hat nur die Mathematik Definitionen" (ib. Z. 32). Der „willkürliche Begriff" ist hier zur „willkürlichen Synthesis", und ferner durch die „Konstruktion" determiniert. In beiden Momenten liegt die Kraft der Definition. Beide Begriffe vereinigen sich in dem Momente der „Ursprünglichkeit", welches der nächste Satz hervorhebt: sie bewähren es. Auch im folgenden werden „mathematische" Definitionen „als Konstruktionen ursprünglich gemachter Begriffe" (S. 612, Z. 10) bezeichnet; „philosophische" dagegen „nur als Expositionen gegebener". Auch hier sieht man, daß die „Philosophie" nur für „analytische" Urteile in Betracht kommt, nicht aber für ihren Anteil an den synthetischen Grundsätzen. In diesem Sinne geht auch die folgende Ausführung, daß in der Philosophie „die Definition nicht voranzuschicken sei, als nur etwa zum bloßen Versuche" (ib. Z. 17). Es müsse vielmehr hier

„die Definition, als abgemessene Deutlichkeit, das Werk eher schließen“ (ib. Z. 26). „Die Philosophie wimmelt von fehlerhaften Definitionen“, heißt es in der Anmerkung. Dahingegen können „mathematische“ Definitionen nur „in der Form . . . der Präzision“ (S. 613, Z. 10) fehlerhaft sein.

2. Von den Axiomen. Hier wird auch für die „synthetischen Grundsätze“ gefordert: „sofern sie unmittelbar gewiß sind“ (ib. Z. 30). Diese „unmittelbare“ Gewißheit fehlt den „synthetischen Grundsätzen“, sie sind daher von den „Axiomen“ zu unterscheiden. „Diskursive Grundsätze sind also ganz etwas anderes, als intuitive, d. i. Axiome“ (S. 614, Z. 13). Der „Unmittelbarkeit“ wird entgegengesetzt die „Beziehung auf die Erfahrung“, „da ich mich nach einem dritten herumsehen muß“ (ib. Z. 9). An die Stelle der „Evidenz“ tritt hier die „Deduktion“. Der Grundsatz der Axiome „war selbst kein Axiom, sondern diente nur dazu, das Prinzipium der Möglichkeit der Axiome überhaupt anzugeben“ (ib. Z. 27). Jetzt wird die Philosophie in echter Bedeutung gedacht. „Denn sogar die Möglichkeit der Mathematik muß in der Transscendentalphilosophie gezeigt werden“ (ib. Z. 30). So ersetzt die „Deduktion“ den Mangel der „Axiome“.

3. Von den Demonstrationen. „Nur ein „apodiktischer Beweis“, sofern er „intuitiv“ ist, kann „Demonstration“ heißen (ib. Z. 37). Der Sinn des Satzes ist: die „Apodiktizität“ ist durch die „Intuition“ bedingt. „Nur die Mathematik enthält also Demonstrationen“ (S. 615, Z. 8). „Selbst das Verfahren der Algebra mit ihren Gleichungen . . . ist zwar keine geometrische, aber doch charakteristische Konstruktion“ (ib. Z. 12). „Reine Vorstellung“ (ib. Z. 25) steht hier für „Anschauung“. Für die „Philosophie“ bleiben nur „akroamatische (diskursive) Beweise“ (ib. Z. 27). Daran schließt sich die Mahnung, nicht „mit einem dogmatischen Gange zu strotzen“ (ib. Z. 34) „und sich mit den Titeln und Bändern der Mathematik auszuschmücken, . . . ob sie zwar auf schwesterliche Vereinigung mit derselben zu hoffen alle Ursache hat“. Wiederum wird hier nicht ausgesprochen, daß diese in den „synthetischen Grundsätzen“ bereits vollzogen ist.

Die Mahnung gegen den „Dogmatismus“ wird präzisiert. „Ich teile alle apodiktischen Sätze . . . in Dogmata

und Mathemata ein (S. 616, Z. 15). „Analytische" Urteile können „nicht füglich Dogmen heißen" (ib. Z. 24). „Ein direkt synthetischer Satz aus Begriffen ist ein Dogma" (ib. Z. 17). Wo gibt es solche in der Philosophie? „Nun enthält die ganze reine Vernunft in ihrem bloß spekulativen Gebrauche nicht ein einziges direkt synthetisches Urteil aus Begriffen" (ib. Z. 35). Und wie steht es mit den „synthetischen Grundsätzen?" Sie werden errichtet „gar nicht direkt aus Begriffen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung" (S. 617, Z. 2). Dieser Satz ist von intimster Bedeutung; er eröffnet einen Einblick in das Innerste des kritischen Gedankens. Der Mittelpunkt des Problems wird hier als „etwas ganz Zufälliges" bezeichnet, um nur das „Indirekte", den Mangel an „unmittelbarer Evidenz" in den synthetischen Grundsätzen", genauer, in dem philosophischen Anteil an ihrer Formulierung hervorzuheben. Er ist daher „kein Dogma". „Er heißt aber Grundsatz und nicht Lehrsatz... darum, weil er ... Erfahrung selbst zuerst möglich macht" (ib. Z. 14). Daher „ist alle dogmatische Methode ... für sich unschicklich" (ib. Z. 22). „Gleichwohl kann die Methode immer systematisch sein" (ib. Z. 28).

Dies ist ein wichtiger Unterschied, der übrigens auch für Kants Zuversicht zu seinen Grundbegriffen Aufklärung bietet. Systematisch muß die Methode in der Philosophie sein, dadurch wird sie nicht an sich dogmatisch. „Denn unsere Vernunft (subjektiv) ist selbst ein System, ... nur ein System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit" (ib. Z. 29). Stilistisch, für die Ausarbeitung dieses Abschnitts, könnte der folgende Satz auffallend sein, der zwischen der „Methode einer Transscendentalphilosophie" und der vorliegenden „Kritik unserer Vermögensumstände" (ib. Z. 34) unterscheidet, insofern sich von der ersteren „hier nichts sagen" lasse.

Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs.

„Unter dem polemischen Gebrauche der reinen Vernunft verstehe ich nun die Verteidigung ihrer Sätze gegen

die dogmatischen Verneinungen derselben" (S. 619, Z. 6). Der Abschnitt beginnt mit der Forderung der „Freiheit" für die „Kritik", nämlich gegenüber der „Zensur des Richters" (S. 618, Z. 30); „anders" freilich gegenüber „den Ansprüchen ihres Mitbürgers". Hiergegen fordert die „Kritik" ebenso „Verteidigung", wie gegen die positive „Dogmatik". Es wird zunächst Bezug genommen auf die Antinomie, die hier „Antithetik" (S. 619, Z. 19) genannt wird, sie sei „etwas Bekümmerndes und Niederschlagendes". Dennoch ist sie nur „scheinbar" (ib. Z. 22). Anders steht es mit andern Gegensätzen, „wenn etwa theistisch behauptet würde: es ist ein höchstes Wesen, und dagegen atheistisch: es ist kein höchstes Wesen; oder in der Psychologie: alles was denkt, ist von absoluter beharrlicher Einheit . . . welchem ein anderer entgegengesetzte: die Seele ist nicht immaterielle Einheit" (S. 620, Z. 6). Hier würde „ein wahrer Widerstreit anzutreffen sein, wenn nur die reine Vernunft auf der verneinenden Seite etwas zu sagen hätte, was dem Grunde einer Behauptung nahekäme" (ib. Z. 18). Sie geht vielmehr aber immer nur auf „die Kritik der Beweisgründe des Dogmatischbejahenden".

Ob „man hoffen könne", für Gott und ein künftiges Leben Beweise zu finden? „Vielmehr bin ich gewiß, daß dieses niemals geschehen werde" (ib. Z. 32). „Aber es ist auch apodiktisch gewiß, daß niemals irgend ein Mensch auftreten werde, der das Gegenteil mit dem mindesten Scheine . . . behaupten könne." Es wird nun hier von diesen Thesen nicht nur das „praktische Interesse", sondern auch das „spekulative" anerkannt (S. 621, Z. 15); allerdings in der Einschränkung, daß sie „mit dem spekulativen Interesse . . . im empirischen Gebrauch ganz wohl zusammenhängen und überdem, es mit dem praktischen Interesse zu vereinigen, die einzigen Mittel sind". Auf den „empirischen Gebrauch" und auf die „Vereinigung" ist hier zu achten.

Nach diesem Vorbehalt geht nun aber die Auseinandersetzung wieder in das Plaidoyer für die „Freiheit" der „Kritik" über. „Auf solche Weise gibt es eigentlich gar keine Antithetik der reinen Vernunft" (ib. Z. 27). In der „Theologie und Psychologie" gibt es keinen Kämpfer „mit Waffen, die zu fürchten wären" (ib. Z. 29). Aber

„alles, was die Natur selbst anordnet, ist zu irgend einer Absicht gut“ (S. 622, Z. 3). So sind uns auch die Antithesen „durch die Natur dieser Vernunft aufgegeben“ (ib. Z. 9). Die Antithese erscheint hier im Lichte der „Aufgabe“. „Lasset demnach euren Gegner nur Vernunft sagen, und bekämpfet ihn bloß mit Waffen der Vernunft“ (ib. Z. 30). Das „praktische Interesse“ wird durch den „spekulativen Streit“ nicht bedroht. „Glauben“ und „Wissen“ sind unterschieden (S. 623, Z. 5). Es folgt eine Apostrophe über „Hume“. „Selbsterkenntnis“ (S. 623, Z. 15) sei die Absicht seiner Kritik. Ebenso würde „Priestley“, „ein frommer und eifriger Lehrer der Religion“ (ib. Z. 28) für seine Bestreitung von Freiheit und Unsterblichkeit „das Interesse der Vernunft“ angeben: „daß man gewisse Gegenstände den Gesetzen der materiellen Natur, der einzigen, die wir genau kennen und bestimmen können, entziehen will“ (ib. Z. 30). „Laßt diese Leute nur machen, wenn sie Talent, wenn sie tiefe und neue Nachforschung . . . zeigen, so gewinnt jederzeit die Vernunft“ (S. 624, Z. 13). Als Interesse der „Vernunft“ wird hier die „Aufklärung“ bezeichnet (ib. Z. 32). Also kann keine Gefahr „dem gemeinen Besten drohen“ (ib. Z. 10).

Jetzt folgt eine Rechtfertigung dieser „skeptischen Polemik“, bei welcher sie nahezu mit der Sache der „Kritik“ gleichgesetzt wird. „Auch bedarf die Vernunft gar sehr eines solchen Streits“ (S. 625, Z. 5). Wäre er früher geführt worden, „um desto früher wäre eine reife Kritik zustande gekommen“. Und jetzt wird auf „eine gewisse Unlauterkeit in der menschlichen Natur“ hingewiesen, auf das „Wucherkraut“ des schönen Scheins“ (ib. Z. 14, 36). „Es tut mir leid, eben dieselbe Unlauterkeit, Verstellung und Heuchelei sogar in den Äußerungen der spekulativen Denkungsart wahrzunehmen“. „Indessen sollte ich denken, daß sich mit der guten Absicht, eine gute Sache zu behaupten, in der Welt wohl nichts übler als Hinterlist, Verstellung und Betrug vereinigen lassen. Daß in Abwiegung der Vernunftgründe einer bloßen Spekulation alles ehrlich zugehen müsse, ist wohl das wenigste, was man fordern kann“ (S. 626, Z. 29). Aber die gute Sache „hat vielleicht mehr aufrichtige und redliche Gegner als Verteidiger. Ich setze also Leser voraus, die keine

gerechte Sache mit Unrecht verteidigt wissen wollen" (S. 627, Z. 3).

Hier stellt sich also die „Kritik" scheinbar auf den Standpunkt der „Polemik"; allerdings nicht der dogmatischen, sondern wie die Tendenz von Hume und Priestley gedeutet worden war. „Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten ansehen; denn sie ist in die letztern, als welche auf Objekte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt" (ib. Z. 31). Die Kritik hebt den „Stand der Natur", und damit den „Krieg" auf. Sie bringt den „gesetzlichen Zustand" und den „Prozeß"; daher einen „ewigen Frieden" (S. 628, Z. 9). Die „Freiheit" fordert daher auch, „seine Gedanken, seine Zweifel... öffentlich zur Beurteilung auszustellen" (ib. Z. 21). „Das liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keine anderen Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft." Dieses Recht ist „heilig" (ib. Z. 31). „Wenn ich höre, daß ein nicht gemeiner Kopf die Freiheit des menschlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens und das Dasein Gottes wegdemonstriert haben solle, so bin ich begierig, das Buch zu lesen" (ib. Z. 37). „Den dogmatischen Verteidiger der guten Sache gegen diesen Feind würde ich gar nicht lesen" (S. 629, Z. 17). Immer ist das „Interesse der Vernunft" entscheidend.

Nach der Abweisung der Gefahr des „Hochverrats" (S. 624, Z. 17) kommt nunmehr die Sorge für die „Jugend" und den „akademischen Unterricht" (S. 629, Z. 29) an die Reihe. Soll man die Jugend „unter Vormundschaft setzen und wenigstens so lange vor Verführung bewahren"? „Gerade das Gegenteil von dem, was man hier anrät, muß in der akademischen Unterweisung geschehen, aber freilich nur unter der Voraussetzung eines gründlichen Unterrichts in der Kritik der reinen Vernunft" (S. 630, Z. 24). Hier scheidet sich deutlich das Selbstbewußtsein der „Kritik" von dem schlechten Gewissen aller dogmatischen Philosophie.

Es gibt ein zuverlässiges Kriterium der Kultur hierfür, nämlich die „Aussicht in das praktische Feld" (S. 631, Z. 4). Die Ethik macht den Unterschied zwischen beiden Arten von Philosophie. Diese „Aussicht" auf die

Ethik macht „unbekümmert“ um den scheinbaren „spekulativen“ Verlust. Die Ethik auf dem Grunde der Philosophie, und auf keinem anderen Grunde. „So gibt's denn auch keine eigentliche Polemik auf dem Felde der reinen Vernunft. Beide Teile sind Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen ... die Schatten, die sie zerhauen, wachsen, wie die Helden in Walhalla, in einem Augenblicke wiederum zusammen, um sich aufs neue in unblutigen Kämpfen belustigen zu können“ (ib. Z. 8). Auf „belustigen“ ist zu achten: es wird damit diesen dogmatischen Kämpfen die wahrhafte Ernsthaftigkeit abgesprochen. Und der Tadel wird noch zu dem Verdacht einer „schadenfrohen und hämischen Gemütsart“ (ib. Z. 25) gesteigert.

Zu einer besonderen Ausführung wird daher übergegangen: Von der Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der mit sich selbst veruneinigten reinen Vernunft.

Wiederum wird hier mit dem Unterschied zwischen „kritisch“ und „dogmatisch“ begonnen; die „Grenzbestimmung“ von der „Einschränkung“ unterschieden (S. 633, Z. 1). „Jene durch Kritik der Vernunft selbst allein mögliche Erkenntnis seiner Unwissenheit ist also Wissenschaft“ (ib. Z. 7). Die „Unwissenheit“ wird hier „Wissenschaft“ genannt. Es ist ein Anklang an die *docta ignorantia*; um so mehr ist die „Kritik“ selbst „Wissenschaft“. So werden weiterhin die „Grenzen“ unterschieden von den „Schranken“ (ib. Z. 17); und zwar mit Beziehung auf die „Erdkunde“. Darauf gründen sich wichtige Gleichnisse. „Der Inbegriff aller möglichen Gegenstände für unsere Erkenntnis scheint uns eine ebene Fläche zu sein, die ihren scheinbaren Horizont hat“ (ib. Z. 30). Dieser ist „der Vernunftbegriff einer unbedingten Totalität“. Darauf gehen alle Fragen: „auf das, was außerhalb diesem Horizonte, oder allenfalls auch in seiner Grenzlinie liegen möge“ (S. 634, Z. 1). Auf diesen Unterschied kommt es an; er scheidet die „Kritik“ von aller „Dogmatik“, auch der skeptischen.

Wiederum kommt jetzt eine, und zwar längere, Auseinandersetzung mit Hume. „Der berühmte David Hume war einer dieser Geographen der menschlichen Vernunft, welcher jene Fragen insgesamt dadurch hinreichend ab-

gefertigt zu haben vermeinte, daß er sie außerhalb diesem Horizonte verwies, den er doch nicht bestimmen konnte." Es werden zwei Schritte in diesem Verfahren Humes unterschieden: der zweite Schritt geht auf „Zensur" (ib. Z. 25); der erste Schritt aber „ist dogmatisch". Es kommt noch ein dritter Schritt hinzu, d. i. der der „Kritik". Der „Skeptizismus" ist allenfalls „ein Ruheplatz" (S. 635, Z. 10) auf der „dogmatischen Wanderung", „aber nicht ein Wohnplatz".

Jetzt wird das frühere Gleichnis korrigiert. „Unsere Vernunft ist nicht etwa eine unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene... sondern muß vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthethischer Sätze *a priori*) finden... läßt" (ib. Z. 21). Die Natur „synthetischer Sätze *a priori*" wird somit zum erzeugenden Gesetz dieser Sphäre, oder des „Feldes der Erfahrung". Wir sind wirklich im Besitz „synthetischer Erkenntnis *a priori*, wie dieses die Verstandesgrundsätze, welche die Erfahrung antizipieren, dartun" (ib. Z. 34). Damit ist Hume sachlich, und wenn man sein Verhältnis zu Newton beachtet, auch persönlich abgetan. „Kann jemand nun die Möglichkeit derselben sich gar nicht begreiflich machen, so mag er zwar anfangs zweifeln". Wenn aber der „Ursprung" (S. 636, Z. 7) und die „Grundlegung" (ib. Z. 15) gesichert sind, so ist „Kritik" ins Recht getreten. „Denn einmal liegen alle Begriffe, ja alle Fragen... nicht etwa in der Erfahrung, sondern selbst wiederum in der Vernunft" (ib. Z. 17). Damit ist die „Vernunft" an die Stelle jener allein seligmachenden „Erfahrung" getreten. Und daher werden auch die „Fragen" hier wiederum zu „Aufgaben" (ib. Z. 22).

Jetzt erst wird die Auseinandersetzung mit Hume eingehend und deutlich. Er sei „vielleicht der geistreichste unter allen Skeptikern" (S. 637, Z. 3); er sei „ein einsehender und schätzbarer Mann" (ib. Z. 9). „Hume hatte es vielleicht in Gedanken, wiewohl er es niemals völlig entwickelte" (ib. Z. 13), nämlich das „Hinausgehen" vom „Begriff" zum „Gegenstand". „Dieses versuchen wir entweder durch den reinen Verstand... oder sogar durch reine Vernunft... Unser Skeptiker unterschied diese

beiden Arten der Urteile nicht, wie er es doch hätte tun sollen" (ib. Z. 25). Daher seine Begründung der Kausalität auf „Erfahrung" und „Gewohnheit". Es folgt das Beispiel vom „Sonnenlicht", welches das „Wachs beleuchtet", „indessen es den Ton härtet" (638, Z. 13). „Er schloß also fälschlich aus der Zufälligkeit unserer Bestimmung nach dem Gesetze auf die Zufälligkeit des Gesetzes selbst, und das Herausgehen aus dem Begriffe eines Dinges auf mögliche Erfahrung . . . verwechselte er mit der Synthesis der Gegenstände wirklicher Erfahrung" (ib. Z. 31). Dabei wird die „Assoziation" als „nachbildende Einbildungskraft" (S. 639, Z. 4) bezeichnet. So wird der „sonst äußerst scharfsinnige Mann" (ib. Z. 7) schließlich doch den „Dogmatikern" beigesellt. Er schränkt den Verstand nur ein, „ohne ihn zu begrenzen" (ib. Z. 19). Seine Einwürfe beruhen „nur auf *factis*, . . . nicht aber auf Prinzipien" (ib. Z. 31). So wird der „Skeptiker" als „Zuchtmeister" (S. 640, Z. 25), als der Prinzipien ermangelnd, von dem „Kritiker" unterschieden.

Die Disziplin in Ansehung der Hypothesen

beginnt mit der Forderung, es müsse „immer vorher etwas völlig gewiß und nicht erdichtet oder bloße Meinung sein, und das ist die Möglichkeit des Gegenstandes selbst" (S. 641, Z. 14). Diese ist der „oberste Grundsatz" von der „Möglichkeit der Erfahrung". Dabei wird das, „was wirklich gegeben und folglich gewiß ist" angesprochen. Das „Wirkliche" erfordert und findet seine eigene Begründung, die es „gewiß" macht. Mit diesem Wirklichen muß die „Hypothese" zusammenhängen. Die Kategorie vermag nicht eine Kraft zu „erdenken", „sondern nur, wo sie in der Erfahrung angetroffen wird, zu verstehen" (ib. Z. 27). „So ist es nicht erlaubt, sich irgend neue ursprüngliche Kräfte zu erdenken, z. B.... eine Anziehungskraft ohne alle Berührung" (S. 642, Z. 1). Dieser Satz ist wichtig für Kants Ansicht von der Fernkraft. „Mit einem Worte, es ist unserer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu gebrauchen" (ib. Z. 10).

Es folgt die Anwendung auf die „Ideen"; die der

Seele als „Einheit aller Gemütskräfte“ (ib. Z. 31). Dagegen sind „bloß intelligible Wesen, oder bloß intelligible Eigenschaften der Dinge der Sinnenwelt“ (S. 643, Z. 4) als „Meinung“ nicht anzunehmen. „Eine transscendentale Hypothese ... würde daher gar keine Erklärung sein ... auch würde das Prinzip einer solchen Hypothese ... nicht zur Beförderung des Verstandesgebrauchs dienen“ (ib. Z. 15). Transscendental hat hier offenbar den alten Sinn. Es sind „selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher als eine hyperphysische ... denn das wäre ein Prinzip der faulen Vernunft“ (ib. Z. 27).

Die „Hypothese“ erfordert ferner „Zulänglichkeit“ (S. 644, Z. 21). Sie darf nicht „bloß wahrscheinlich“ (S. 645, Z. 13) gemacht werden. „Meinungen und wahrscheinliche Urteile ... können nur als Erfahrungsgründe dessen, was wirklich gegeben ist ... vorkommen. Außer diesem Felde ist meinen so viel, als mit Gedanken spielen“ (ib. Z. 20). Ein anderes Recht hat die Hypothese für die „Verteidigung“. Damit aber tritt ein neuer Gesichtspunkt auf: „der praktische Gebrauch“ (S. 646, Z. 7) und „das praktische Interesse“ (ib. Z. 12). Für die „praktisch notwendige Voraussetzung“ (ib. Z. 21) wird die Hypothese eine Waffe der „Notwehr“ (ib. Z. 23). Und mit diesen „Kriegswaffen“ gilt es „einen ewigen Frieden zu gründen“ (ib. Z. 39).

Es folgen Beispiele aus dem Standpunkte des „Spiritualismus“ für den „Körper“, „als die Fundamentalerscheinung“ (S. 647, Z. 26). Gegen „die Zufälligkeit der Zeugungen“ (S. 648, Z. 3) wird eine „transscendentale Hypothese“ aufgeboten: „daß alles Leben eigentlich nur intelligibel sei“ (ib. Z. 18). Noch andere derartige Hypothesen werden angefügt, die ganze Reihe aber wird abgeschlossen mit: „usw.“ (ib. Z. 32). Auch wird ausdrücklich gesagt, daß es nicht „im Ernste“ (ib. Z. 35) behauptet werde; es sei „nicht einmal Vernunftidee, sondern zur Gegenwehr ausgedachter Begriff“. „Was reine Vernunft assertorisch urteilt, muß ... notwendig sein, oder es ist gar nichts“ (S. 649, Z. 28).

Wenn es darauf weiter heißt: „die gedachten Hypothesen aber sind nur problematische Urteile“, so ist dieser Ausdruck ungenau, denn er wird dem Grundsatze der

Möglichkeit nicht gerecht. Dieser fordert (vgl. oben S. 99) den Zusammenhang mit der Erfahrung. Auch waren soeben „assertorisch" und „notwendig" verbunden. Indessen widerspricht er dem Sprachgebrauche insofern nicht, als dieser die „Hypothese" zur „Wirklichkeit" rechnet. Das „problematische" Urteil ist hier nicht als „synthetisches" gedacht, sondern im weiteren Sinne der „transscendentalen Hypothese". Weiter heißt es: „sind also keine Privatmeinungen." Dies bezieht sich darauf, daß sie „nur relativ auf entgegengesetzte transscendente Anmaßungen" (ib. Z. 22) „Gültigkeit" haben. Sie sind also gleichsam Gegenmeinungen. So läßt sich auch der Folgesatz verstehen: „können aber doch nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) . . . entbehrt werden (ib. Z. 35). Also nicht nur des Gegners wegen sind sie erlaubt, sondern auch zur eigenen Beruhigung unentbehrlich. Fernerhin auch „Privatgültigkeit" (S. 677, Z. 27; 678, Z. 20), „Privatabsicht" (S. 672, Z. 37).

Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise.

Bei der „Disziplin im dogmatischen Gebrauche" war unter 3. von den „Demonstrationen" gehandelt (oben S. 197 f.). Wir sahen dort, daß das Verhältnis zu den „Grundsätzen" nicht ganz durchsichtig war. Es handelte sich da vorwiegend um die Unterscheidung von den „Beweisen" in der „Mathematik". Jetzt sollen nun die „spekulativen Beweise" im engeren Sinne beurteilt werden. Begonnen wird mit dem Hinweis auf die „Richtschnur der möglichen Erfahrung" (S. 650, Z. 26). Alsbald aber folgt ein Angriff auf „alle Versuche, den Satz des zureichenden Grundes zu beweisen" (S. 651, Z. 16). Die „transscendentale Kritik" wird dagegen vorgeführt. Sodann erscheinen wiederum die Beispiele des „Paralogismus". Indem die „Seele" vom „Körper" in bezug auf das Problem der „Einfachheit" unterschieden werden soll, heißt es: „denn wenn ich mir die Kraft meines Körpers in Bewegung vorstelle, so ist er sofern für mich absolute Einheit, und meine Vorstellung von ihm ist einfach, daher kann ich diese auch durch die Bewegung eines Punktes ausdrücken . . . hieraus aber werde

ich doch nicht schließen ... daß der Körper als einfache Substanz gedacht werden könne" (S. 652, Z. 6). Gegen den „Paralogismus" sei jedoch nötig „ein immerwährendes Kriterium der Möglichkeit" (ib. Z. 27). Darauf lasse sich eine „Disziplin der Enthaltsamkeit" (S. 653, Z. 8) begründen.

In dieser werden drei Regeln aufgestellt. Die „erste Regel" beruht auf der Unterscheidung von „Beweis" und „Deduktion", worin enthalten ist die Reduktion von „Grundsätzen" der „Vernunft" auf „regulative Prinzipien" (S. 653, Z. 23). Die zweite Regel bezieht sich auf die Eigentümlichkeit jener Beweise, „daß zu jedem transscendentalen Satze nur ein einziger Beweis gefunden werden könne" (ib. Z. 39). Denn es geht „ein jeder transscendentale Satz bloß von einem Begriffe aus" (S. 654, Z. 8).

So ist der Grundsatz der „Kausalität" auf den einzigen Begriff der „Begebenheit", des „Geschehens" bezogen. „Dieses ist nun auch der einzig mögliche Beweisgrund" (ib. Z. 23). So beweist man auch den Satz von der „Einfachheit" der „denkenden Substanz" nur aus „dem Begriffe des Ich" (ib. Z. 37). „Daher, wenn man schon den Dogmatiker mit zehn Beweisen auftreten sieht, da kann man sicher glauben, daß er gar keinen habe" (S. 655, Z. 9). „Seine Absicht ist nur, wie die von jenem Parlamentsadvokaten: das eine Argument ist für diesen, das andere für jenen" (ib. Z. 14).

Die dritte Regel lautet, daß diese „Beweise niemals apagogisch, sondern jederzeit ostensiv sei müssen" (ib. Z. 23). Der apagogische Beweis „kann zwar Gewißheit, aber nicht Begreiflichkeit der Wahrheit in Ansehung des Zusammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen" (ib. Z. 28). Der Grund für diese „Nothülfe" liegt darin: „wenn die Gründe, von denen eine Erkenntnis abgeleitet werden soll, zu mannigfaltig oder zu tief verborgen liegen, so versucht man, ob sie nicht durch die Folgen zu erreichen sei" (ib. Z. 41). Da man nun alle möglichen Folgen nicht übersehen kann, so ist *modus ponens* nur als „Schluß nach der Analogie" (S. 656, Z. 13) eingeräumt. Der *modus tollens* dagegen „beweist nicht allein ganz strenge, sondern auch überaus leicht" (ib. Z. 19).

Nun aber wird der Hauptschlag gegen die vernünftelnden Urteile" geführt mit dem Kriterium des „Subjektiven", welches sich in „Mathematik" und „Naturwissenschaft" dem „Objektiven" nicht unterschieben lasse. „Aber die transscendentalen Versuche der reinen Vernunft werden insgesamt innerhalb dem eigentlichen Medium des dialektischen Scheins angestellt, d. i. des subjektiven, welches sich der Vernunft in ihren Prämissen als objektiv anbietet oder gar aufdrängt" (S. 657, Z. 13). Es folgt der Hinweis auf die „Antinomie". Hier kann die Widerlegung des Gegenteils nichts ausrichten, denn es kann „ein unmöglicher Begriff vom Gegenstande zum Grunde liegen" (ib. Z. 33). Nur der „direkte" Beweis ist „rechtlich" (S. 658, Z. 29). Die Auseinandersetzung schließt in dieser Disposition mit dem Hinweis auf „praktische Grundsätze" (S. 659, Z. 2) als den eigentlichen Gehalt wahrhafter Vernunftbeweise.

Der Kanon der reinen Vernunft.

Hier wird sogleich an die „praktischen Grundsätze" angeknüpft. Der „Nutzen" „aller Philosophie der reinen Vernunft" scheint „nur negativ" zu sein, nur „Disziplin", nicht „Organon" (ib. Z. 21). „Indessen muß es doch irgendwo einen Quell von positiven Erkenntnissen geben ... Sie ahnt Gegenstände, ... aber diese fliehen vor ihr. Vermutlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig ist, nämlich dem des praktischen Gebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen sein" (ib. Z. 27). „Ich verstehe unter einem Kanon den Inbegriff der Grundsätze *a priori* des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt" (S. 660, Z. 13). Demnach kann der „Kanon" für den „Gebrauch der reinen Vernunft" „nicht den spekulativen, sondern den praktischen Vernunftgebrauch betreffen" (ib. Z. 32).

Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft.

Die Erörterung beginnt dem „Hange" der Vernunft entgegen, sich „zu den äußersten Grenzen aller Erkenntnis hinauszuwagen" (S. 561, Z. 9), mit dem Hinweis auf die „Aufgaben, deren Auflösung ihren letzten Zweck ausmacht"

(ib. Z. 17). Hierbei wird „das Interesse der Menschheit" für die „Einheit" dieser höchsten Zwecke angerufen. Es folgt das Beispiel der drei Ideen. „In Ansehung aller dreien ist das bloß spekulative Interesse der Vernunft nur sehr gering . . . weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen sein möchten, doch keinen Gebrauch machen kann, der in concreto d. i. in der Naturforschung seinen Nutzen bewiese" (ib. Z. 27). Es ist zu beachten, daß das „spekulative Interesse" auf die „Naturforschung" beschränkt wird. Bei den Anwendungen ist besonders zu achten auf den Satz: weil „unser Begriff einer unkörperlichen Natur bloß negativ ist" (S. 662, Z. 14). Und für die dritte Idee ist zu achten auf die Unterscheidung der „Zweckmäßigkeit" und „Ordnung im allgemeinen" von einer „besondern Anstalt und Ordnung" (ib. Z. 22).

„Wenn demnach diese drei Kardinalsätze uns zum Wissen gar nicht nötig sind, . . . so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Praktische angehen müssen" (ib. Z. 38). Hier tritt die Ethik ein im Unterschiede von der Logik. Denn es heißt unmittelbar weiter: „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist." Sie wird von der „Glückseligkeit" unterschieden (S. 663, Z. 8). Von dieser gehen „pragmatische Gesetze des freien Verhaltens" aus, „und also keine reinen Gesetze". „Dagegen würden reine praktische Gesetze . . . Produkte der reinen Vernunft sein. Dergleichen aber sind die moralischen Gesetze." Es ist also „die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt". Hier wird also noch die Ethik im Zusammenhange mit der Natur begründet. Daher auch die „Absicht" der „Natur".

Der Autor empfindet selbst die Schwierigkeit dieses Gedankenganges. Aber indem er dieses Bedenken ausdrückt, zeigt er, besonders in der Anmerkung deutlich, daß ihm die Selbständigkeit seiner Ethik noch nicht aufgegangen ist. Diese weist nämlich „wenigstens indirekt" auf Lust und Unlust hin. Daher gehören die „Elemente" der praktischen Urteile „nicht in den Inbegriff der Transscendentalphilosophie". So war auch im Text gesagt: ihr „fremd" (ib. Z. 33), und ferner: „daß ich mich so nahe als möglich am Transscendentalen halte, und das, was

etwa hiebei psychologisch, d. i. empirisch sein möchte, gänzlich beiseite setze" (S. 664, Z. 5).

Diese „Annäherung" erfolgt in der Anwendung der Freiheit „nur im praktischen Verstande" (ib. Z. 9), obwohl im Gegensatz zu ihrer „transscendentalen Bedeutung", weil diese „als ein Erklärungsgrund" (ib. Z. 11) vorausgesetzt wird, der „oben abgetan" ist. „Praktisch" steht hier ferner im Gegensatz zu „pathologisch" (ib. Z. 16). Darauf aber heißt es: „die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden" (ib. Z. 22). Dafür der Hinweis auf die Einwirkung durch „Vorstellung" (ib. Z. 26). Und „gut und nützlich" stehen noch zusammen. Diese „Vorstellungen" oder „Überlegungen . . . beruhen auf der Vernunft". Ob diese Vernunft nicht aber „wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen . . . nichts an" (S. 655, S. 6). „Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Naturursachen . . . indessen daß die transscendentale Freiheit . . . ein Problem bleibt". Der Standpunkt der Kritik der praktischen Vernunft ist also noch nicht erreicht: als Autonomie ist die Freiheit nicht mehr eine Naturursache.

Von dem Ideal des höchsten Guts.

Hier werden drei Fragen aufgestellt. Die erste: „Was kann ich wissen? . . . ist bloß spekulativ". Die zweite: „Was soll ich tun?" „ist bloß praktisch . . . aber alsdann doch nicht transszendental, sondern moralisch" (S. 666, Z. 28; S. 667, Z. 5). Wiederum die Einschränkung des „Transscendentalen" auf das „Theoretische". Die dritte Frage: „Was kann ich hoffen?" „ist praktisch und theoretisch zugleich" (ib. Z. 10). Aber das Praktische ist „Leitfaden". Es folgt eine Analogisierung des „Hoffens" mit dem „Wissen", und der „Glückseligkeit" mit dem „Sittengesetz" und dem „Naturgesetz". „Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit" (ib. Z. 14). Dabei findet sich in bezug auf die „Neigungen" eine Unterscheidung von *„extensive"*, *„intensive"* und *„protensive"*, letzteres „der Dauer nach" (ib. Z. 24). „Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel); dasjenige aber . . . das zum Be-

wegungsgrunde . . . die Würdigkeit glücklich zu sein hat, moralisch (Sittengesetz)" (ib. Z. 26). Und doch soll das letztere „nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt" (S. 668, Z. 1) betrachten. Die Glückwürdigkeit wird hier also noch mit der Freiheit und dem Sittengesetz gleichgesetzt, obwohl schon überall hier „das vernünftige Wesen überhaupt" erscheint.

Es ist auch beachtenswert, wie das Problem des „Faktum des Sittengesetzes" hier noch naiv auftritt „im sittlichen Urteil eines jeden Menschen" (ib. Z. 18). Darauf wiederholt sich die satyrische Anspielung aus dem Kapitel der Ideen von der „Möglichkeit der Erfahrung", und zwar „in einem gewissen praktischen, nämlich dem moralischen Gebrauche" (ib. Z. 22). Auf Grund der Analogie der „systematischen Einheit, nämlich der moralischen" (ib. Z. 29) zur „systematischen Natureinheit" wird ferner der Begriff einer „moralischen Welt" (S. 669, Z. 4) bestimmt. Sie wird „als intelligible Welt gedacht, . . . nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligiblen Anschauung ginge . . . aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch" (ib. Z. 5, 13).

Die Antwort auf die „zweite Frage" lautet: „Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein" (ib. Z. 24). Jetzt wird für die „dritte Frage" auf den „theoretischen Gebrauch" zurückgegangen, um zu erweisen, daß „das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei" (S. 670, Z. 1). Indessen tritt hier die obige Analogie des „Hoffens" mit dem „Wissen" in Kraft. Die „Hoffnung" aber hat zur Voraussetzung, daß „eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird" (ib. Z. 31). Die Idee einer solchen Intelligenz ist „das Ideal des höchsten Guts" (ib. Z. 39). Die „Intelligenz" ist somit gleichgesetzt mit dem „höchsten Gut". Nun ist „das Ideal des höchsten ursprünglichen Guts" der „Grund . . . des höchsten abgeleiteten Guts, nämlich einer intelligiblen d. i. moralischen Welt" (S. 671, Z. 1). Diese muß als „Folge unseres Verhaltens in der Sinnenwelt" (ib. Z. 8) gedacht werden, also als eine „künftige Welt". „Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbind-

lichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt . . . nicht zu trennende Voraussetzungen" (ib. Z. 11). Der Begriff der „Gesetze als Gebote" (ib. Z. 26) wird an die „Folgen" geknüpft.

Endlich wird „Leibnitz" zitiert für die Unterscheidung des „Reiches der Gnaden" vom „Reiche der Natur" (ib. Z. 34). Und die „Gnaden" werden der „Glückseligkeit" gleichgesetzt. Darauf werden die „Maximen" eingeführt (S. 672, Z. 9), und auf sie die Befolgung der Gesetze gegründet. Sie werden damit zu „Triebfedern" (ib. Z. 23). „Gott" und die „gehoffte Welt" werden selbst damit zu „Triebfedern", weil ohne sie „die herrlichen Ideen der Sittlichkeit" nicht „Triebfedern" sein könnten. „Glückseligkeit" und „Sittlichkeit" sind ein jedes für sich „noch lange nicht das vollständige Gut" (S. 672, ib. Z. 33), nur soll „die moralische Gesinnung die erste Bedingung sein".

Dieser „Moraltheologie" (S. 673, Z. 25) wird nun der Vorzug gegeben vor der „spekulativen Theologie", und zwar sowohl der „transscendentalen", wie der „natürlichen" (ib. Z. 31). Aber „wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden"? (S. 674, Z. 4.) Und nun wird wiederum der Vorteil auf die Theorie zurückverlegt. „Aber diese systematische Einheit der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen . . . führt unausbleiblich auch auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge . . . nach allgemeinen Naturgesetzen . . . und vereinigt die praktische Vernunft mit der spekulativen" (ib. Z. 14). Dadurch wird die Naturforschung „in ihrer höchsten Ausbreitung Physikotheologie" (ib. Z. 29).

Es folgt eine geschichtliche Betrachtung darüber, daß „ehe die moralischen Begriffe genugsam gereinigt" (S. 675, Z. 24) waren, auch die Begriffe von der Gottheit nicht richtige waren. „Eine größere Bearbeitung sittlicher Ideen, die durch das äußerst reine Sittengesetz unserer Religion notwendig gemacht wurde, schärfte die Vernunft auf den Gegenstand . . . und brachte einen Begriff vom göttlichen Wesen zustande, den wir jetzt für den richtigen halten" (ib. Z. 32). Es wird jedoch dabei das „demonstrierte Dogma" von einer „schlechterdings notwendigen Voraussetzung" (S. 676, Z. 9) unterschieden. Gott bleibt Voraussetzung für die Verknüpfung der Sittlichkeit mit

der Glückseligkeit. „Wir werden, so weit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind“ (ib. Z. 27). So bleibt letzter Grund der Vernunft das Sittengesetz, welches wir „heilig halten“ (ib. Z. 36). Gott ist das höchste Gut. In diesem aber ist die Sittlichkeit nur eines der beiden Momente. Für unsere Handlungen darf somit zwar die Triebfeder, aber nicht der letzte Grund in Gott liegen, sondern lediglich in dem Moment Gottes, welches die Sittlichkeit bildet.

Vom Meinen, Wissen und Glauben.

Zuvörderst werden am „Fürwahrhalten“ „objektiv“ „Überzeugung“ und „subjektiv“ „Überredung“ unterschieden. Der „Probierstein“ ist „die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen“ (S. 678, Z. 2). „Das Fürwahrhalten . . . hat folgende drei Stufen: Meinen, Glauben und Wissen“ (ib. Z. 37). „Meinen ist . . . sowohl subjektiv, als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten“. Es heißt „Glauben“, wenn es „nur subjektiv zureichend ist und zugleich für objektiv unzureichend gehalten wird“ (S. 679, Z. 2). „Wissen“ ist „sowohl subjektiv, als objektiv zureichend“. „In Urteilen aus reiner Vernunft ist es gar nicht erlaubt zu meinen“ (ib. Z. 18); so wenig in der „Sittlichkeit“, wie in der „Mathematik“. „Es kann aber überall bloß in praktischer Beziehung das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden“ (ib. Z. 39).

Vom „pragmatischen Glauben“, der auf die „Geschicklichkeit“ geht (S. 680, Z. 22; S. 679, Z. 42) wird der „doktrinale Glaube“ (S. 681, Z. 10) unterschieden. „Nun müssen wir gestehen, daß die Lehre vom Dasein Gottes zum doktrinalen Glauben gehöre“ (ib. Z. 19). „Es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden, daß ich festiglich an einen Gott glaube; aber alsdann ist dieser Glaube . . . dennoch nicht praktisch“ (S. 682, Z. 3). Dieser wird demnach auf die Sittlichkeit eingeschränkt. „Aber der bloß doktrinale Glaube hat etwas Wankendes in sich . . . ganz anders ist es mit dem moralischen Glauben bewandt“ (ib. Z. 34). „Zwar wird freilich

sich niemand rühmen können, er wisse, daß ein Gott, und daß ein künftig Leben sei... Alles Wissen... kann man mitteilen... Nein, die Überzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewißheit... so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei etc., sondern ich bin moralisch gewiß etc." (S. 683, Z. 21). Bis zu dieser Konsequenz und Pointe wird das „Subjektive" des Glaubens ausgeführt.

Es ist interessant und gewährt einen tiefen Einblick in das logische Abwägen, das hier waltet, wenn ein neuer Absatz damit beginnt: „Das einzige Bedenkliche, das ich hierbei finde, ist, daß sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet" (S. 684, Z. 1). In der Anm. heißt es: „sorget ihr aber nicht dafür, daß ihr vorher, wenigstens auf dem halben Wege, gute Menschen macht, so werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtig gläubige Menschen machen." „Ist das aber alles, wird man sagen, was reine Vernunft ausrichtet... nichts mehr, als zwei Glaubensartikel? ... Aber verlangt ihr denn, daß ein Erkenntnis, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen und euch nur von Philosophen entdeckt werden solle? Eben das, was ihr tadelt, ist die beste Bestätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen" (ib. Z. 27). Indessen ist es dennoch nicht eigentlich die Übereinstimmung der „höchsten Philosophie" (S. 685, Z. 17) mit dem „gemeinsten Verstande", welche das Rätsel löst, sondern vielmehr die Vereinigung der theoretischen und der praktischen Philosophie bildet die Auflösung auch jener Frage.

Die Architektonik der reinen Vernunft.

Architektonik ist „die Lehre des Scientifischen"; daher auch „die Kunst der Systeme" (ib. Z. 30, 26). Das „System" fordert „Einheit", „Form eines Ganzen" (S. 686, Z. 9). Auf der „architektonischen Einheit" beruht das, „was wir Wissenschaft nennen" (S, 687, Z. 7). Die „natürliche Einheit der Teile" in den Wissenschaften ist in dem Grade sachlich bestimmend, daß man sie sogar „nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon gibt" (S. ib. Z. 23) erklären kann. Diese Bemer-

kung und sein Verhältnis zur Geschichte der Philosophie vor und nach ihm zielt auf den Autor selbst: daß „es uns dann allererst möglich ist, ... ein Ganzes ... architektonisch zu entwerfen" (ib. Z. 39). „Die Systeme scheinen, wie Gewürme ... gebildet worden zu sein" (S. 688, Z. 2); indessen sind sie vielmehr „alle unter einander in einem System menschlicher Erkenntnis wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmäßig vereinigt" (ib. Z. 10).

Es folgt aber die Unterscheidung von „historischer" und „rationaler" Erkenntnis (ib. Z. 28). Wer „ein System der Philosophie z. B. das wolfische eigentlich gelernt hat" (ib. Z. 36), der hat eine „historische Erkenntnis der wolfischen Philosophie"; „er ist ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen" (S. 689, Z. 10). „Man kann unter allen Vernunftwissenschaften *(a priori)* nur allein Mathematik, niemals aber Philosophie (es sei denn historisch), sondern was die Vernunft betrifft, höchstens nur philosophieren lernen" (S. 690, Z. 4). Dieser Unterschied in bezug auf das „Lernen" muß auf einem Unterschied in dem Inhalt und Umfang der Probleme beruhen.

Philosophie ist „eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, welcher man sich aber ... zu nähern sucht ... Bis dahin ist aber der Begriff der Philosophie nur ein „Schulbegriff", der vom „Weltbegriff" zu unterscheiden ist. Im letzteren entsteht durch „Personifikation" das „Ideal des Philosophen" (ib. Z. 38). Er ist „der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft" (S. 691, Z. 5). Dagegen sind „der Mathematiker, der Naturkündiger, der Logiker ... doch nur Vernunftkünstler". „Es gibt noch einen Lehrer im Ideal ... Diesen allein müßten wir den Philosophen nennen" (ib. Z. 9). „Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwei Gegenstände, Natur und Freiheit" (692, Z. 3).

Während bisher die Philosophie als „das System aller philosophischen Erkenntnis" (S. 690, Z. 9) beleuchtet wurde, folgt jetzt eine anders gerichtete Charakteristik. Vor das System, welches als „Wissenschaft" bezeichnet wird, tritt jetzt die „Propädeutik ... und heißt Kritik" (S. 692, Z. 15). Das „System" aber heißt „Metaphysik; wiewohl dieser Name auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann" (ib. Z. 21). Diese offen-

gelassene Möglichkeit läßt die Tendenz erkennen, die „Metaphysik" keineswegs auf die „Ideen" zu beschränken, sondern auch auf die „Grundsätze" mitzuerstrecken. Demgemäß heißt es weiter: „die Metaphysik teilt sich in die des spekulativen und praktischen Gebrauchs... und ist also entweder Metaphysik der Natur oder Metaphysik der Sitten" (ib. Z. 29). Umgekehrt zu jener anscheinenden Tendenz heißt es wiederum: „die Metaphysik der spekulativen Vernunft ist nun das, was man im engeren Verstande Metaphysik zu nennen pflegt" (ib. Z. 41). Dort also soll gerade „die reine Moral, in welcher keine Anthropologie" (ib. Z. 40) für die „Metaphysik" gewonnen werden.

Es folgt eine teilweise historische Betrachtung über die „Metaphysik", deren man „niemals entbehren konnte" (S. 693, Z. 20). Es wird wiederum eine neue Einteilung gegeben. „Die im engern Verstande sogenannte Metaphysik besteht aus der Transscendentalphilosophie und der Physiologie der reinen Vernunft" (S. 695, Z. 13). Die „Physiologie" ist als Gegenstück zu der des Sensualismus gedacht. Man braucht nicht Anstoß zu nehmen an der Parenthese, daß diese „Physiologie" die Natur von Gegenständen betrachtet, „(sie mögen nun den Sinnen oder, wenn man will einer andern Art von Anschauung gegeben sein)" (ib. Z. 20). Denn diese „Physiologie" ist auch „hyperphysisch" (ib. Z. 25) oder „transscendent". Sie ist nämlich „transscendentale Gotteserkenntnis", und nur als „innere Verknüpfung" „transscendentale Welterkenntnis" (ib. Z. 35). So stoßen hier die Begriffe „transscendent" und „transscendental" zusammen, wobei der „Gegenstand" der Methode unterworfen wird.

Die „immanente Physiologie" hat zu ihren Gegenständen „die körperliche Natur" und „die denkende Natur" (S. 696, Z. 7). Darauf heißt es: „die Metaphysik der körperlichen Natur heißt Physik, aber... rationale Physik". Damit geht die Metaphysik wieder in die „Kritik" zurück, aber mit dem Anspruch der Erfüllung der Physik, während die „Kritik" nur „Propädeutik" sein soll. So entstehen die vier „Hauptteile" des „Systems der Metaphysik": 1. Ontologie, 2. rationale Physiologie, 3. rationale Kosmologie, 4. rationale Theologie (ib. Z. 16). Und jetzt tritt der Titel dieses Abschnitts in Kraft: „die ursprüng-

liche Idee einer Philosophie... schreibt diese Abteilung selbst vor; sie ist also architektonisch... eben darum aber auch unwandelbar und legislatorisch" (ib. Z. 23).

Eine Unterabteilung ist noch nachzutragen. „Der zweite Teil... enthält zwei Abteilungen: die *physica rationalis* und *psychologia rationalis*" (ib. Z. 21). Schon vorher war gesagt: „die Metaphysik der denkenden Natur heißt Psychologie" (ib. Z. 12). Das gilt alles nur von der „rationalen". Jetzt heißt es: „Wo bleibt denn die empirische Psychologie, welche von jeher ihren Platz in der Metaphysik behauptet hat und von welcher man in unseren Zeiten so große Dinge zur Aufklärung derselben erwartet hat...? Ich antworte: sie kommt... auf die Seite der angewandten Philosophie... Also muß empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannt sein... Gleichwohl wird man ihr... ein Plätzchen darin verstatten müssen... bis der Fremdling in einer ausführlichen Anthropologie... seine eigene Behausung wird beziehen können" (S. 697, Z. 21). Auch die ausgelassenen Stellen sind wichtig, und auch für die aktuelle Frage der Psychologie beziehungsreich.

Es folgt eine Betrachtung von dem Werte der Metaphysik für die „Religion", für die sie zwar nicht „Grundveste", aber „Schutzwehr" sei. Daher werde man „jederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweiten Geliebten zurückkehren" (S. 698, Z. 27). Es wird dabei aber die Einschärfung nicht verabsäumt: „diese bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaft" (ib. Z. 37). So wird die „Weisheit" der „Metaphysik", der „Philosophie" immer durch den „Weg der Wissenschaft" determiniert.

Die Geschichte der reinen Vernunft.

Die kurze Betrachtung beginnt mit dem Satze: „Dieser Titel steht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im System übrig bleibt und künftig ausgefüllt werden muß" (S. 699, Z. 27). Sie ist ein Zeugnis für den innern Zusammenhang, in welchem die Kritik mit der Philosophie der Geschichte erdacht worden ist. Nur „die hauptsächlichsten Revolutionen" (S. 700, Z. 25) sollen hervorgehoben werden, und zwar in drei Rücksichten. In der

ersten Rücksicht ist das Urteil über „Plato“ dem Zusammenhange, den Kant sonst mit ihm sucht, nicht entsprechend. In der zweiten Rücksicht, nämlich der „des Ursprungs reiner Vernunfterkenntnisse“ ist besonders zu beachten der Widerspruch, der bei „Locke“ hervorgehoben wird für seine Annahme von Gott und Unsterblichkeit, „obzwar beide Gegenstände außer den Grenzen möglicher Erfahrung liegen“ (S. 701, Z. 28).

Drittens in Ansehung der Methode wird „die jetzt in diesem Fache der Naturforschung herrschende Methode in die „naturalistische und scientifische“ eingeteilt (ib. Z. 31). „Der Naturalist der reinen Vernunft“ entscheidet „durch gemeine Vernunft ohne Wissenschaft (welche er die gesunde nennt)“ (ib. Z. 35). „Er behauptet also, daß man die Größe und Weite des Mondes sicherer nach dem Augenmaße als durch mathematische Umschweife bestimmen könne. Es ist bloße Misologie“ (ib. Z. 41). So wird mit Satyre und schließlich über den Naturalismus der „Unwissenheit“ (S. 702, Z. 8) mit Humor das Urteil gesprochen.

Den Abschluß bildet für die „scientifische Methode“ der Appell an den „Leser“, der aber zugleich seine Mitwirkung herausfordert, „um diesen Fußsteig zur Heeresstraße zu machen“ (ib. Z. 27), um „die menschliche Vernunft zur völligen Befriedigung zu bringen.“ „Befriedigung“ der „menschlichen Vernunft“, anklingend an den ewigen Frieden, ist das Schlußwort der Kritik der reinen Vernunft.

Namen- und Sachregister.

A.

Absolutes 5. 122. 177; A. Einheit des denkenden Subjekts 126. 133; A. Totalität d. Synthesis 133. 134. 141. 142. 150; A. All 153; A. Objekt d. inneren Anschauung 55.

Accidenzen 89. 94; innere A. 112.

Affinität der Erscheinungen 67; transscendentale 67; A. der Begriffe 184. 185.

Affizieren 22. 23. 31. 37. 38. 40. 61. 81. 127; A. des Gemüts durch sich selbst 39. 40. 60; A. durch den Verstand 60; A. durch die Einbildungskraft 60.

Aggregat und Quantum 85; A. und Idee 45.

Akroamatische (diskursive) Beweise s. diskursiv.

Allgemeinheit und Allheit 122; A. und Notwendigkeit 8. 10. 48; komparative A. durch Induktion 9.

Allheit = Totalität 50. 51. 122; All der Realität 170.

Amphibolie der Reflexionsbegriffe 110 ff.

Analogien als regulative Grundsätze 86; Prinzip d. A. der Erfahrung 87; A. der Erfahrung als Regeln der Zeitbestimmung 88.

Analytik der Grundsätze 69; A. = Logik der Wahrheit 44. 45. 46.

Analytisch und synthetisch 12. 18. 29. 30. 49. 76. 98. 111. 126. 136. 173. 174. 175. 176. 181. 193. 194. 196; Analytische Bedingung als logische 98; A. Urteil als identisches 173.

Anschauung, reine 25. 28. 29. 30. 31. 36. 52. 58; A. als methodisches Mittel der Mathematik 22; A. enthält bloße Verhältn. 39; empirische A. 22. 23. 24. 31; A. a priori 11. 15. 16. 21. 22. 25. 28. 29. 31. 56; A. als unmittelbare Beziehung auf Gegenstände 22. 31. 46; innere und äußere A. 36. 40; A. und Denken 42. 46; Ungleichartigkeit der beiden Formen der A. 70; Axiome d. A., siehe Axiome; Alle A.en extensive Größen 78; A. und Wahrnehmung 80; A. zur Möglichkeit eines Dinges erfordert 103; A. und Begriff 28. 29. 30. 42. 53; A. und „bloßer Begriff" 104; A. und Kategorie 104. 105; Abzielung der reinen auf die empirische A. 105; intellektuelle A. 40. 41. 108 (nicht sinnliche 59); A. geht auf ein einzelnes Objekt 35. 192.

Anticipation der Wahrnehmung 80. 82. 83. 85; A. und Apprehension 95.

Antinomie 140 ff. 199.

Anthropologie, Moral u. A. 216; A. u. Psychologie 217.

Antithetik d. reinen Vernunft 142.

Apperzeption 68. 127. 131; Objektivierung der A. 67; als Radikalvermögen unserer Er-

kenntnis 67; synthetische Einheit der A. 54. 56. 61. 77. 87; A. = Synthesis nach Regeln 97; Verh. d. A. zu den Kategorien 133. 134; Einheit der A. u. Seele 135; A. als etwas Reales 138; empirische A. 54; oberster Grundsatz d. A. 55; A. und innerer Sinn 60.
Apprehension der Anschauung 73; A. vermittels d. Empf. 83; A. und Antizipation 95; Synthesis d. A. 62. 64.
A priori 9. 10. 14. 19. 20. 21. 25. 34. 39. 43. 46. 49. 55. 63. 122 usw.; Verhältnis z. Möglichkeit der Erfahrung 77; *a pr.* als Antizipation 82; komparativ *a pr.* 100; *a pr.* und transscendental 43. 44; Verh. zur Erfahrung 4; *a pr.* nicht als subjekt. Anlage d. Sinns 34; *a pr.* = von aller Erfahrung unabhängig 9; synthetische Urteile *a pr.* 14. 15. 16 usw.; Wirklichkeit der wissenschaftl. Erkenntnisse *a pr.* 53.
Architektonik der reinen Vernunft 191; A. als Kunst der Systeme 214.
Aristoteles 50.
Assistenz, *systema assistentiae* 114.
Assoziation 57. 59. 67. 151; A. als nachbildende Einbildungskraft 204.
Atom und Monade 146.
Aufgabe 11. 17. 18. 119. 133. 145. 152. 153. 155. 156. 161. 167. 200; *Noumenon* als A. 116. 122; Ideen als A. 122. 123; gegeben und aufgegeben 157.
Autonomie 210.
Axiome 197 ff.; A. der Anschauung 16. 78; A. der Geometrie 79; Axiom und Problem 157; A. von der Zeit 35.

B.

Begriff und Anschauung 53. 57; B. und reine Anschauung 30. 58; diskursiver (allgemeiner) B. 28; B. und Erfahrung 64; Übergang vom Urteil zum B. 49; B. und Grundsatz 45; Beziehung des B. auf den Gegenstand 53. 56; synthetische Einheit des B. 56.
Beharrlichkeit 16. 90; des Realen 75; der Substanz 88. 89; der Seele 125. 132. 137.
Beisammen, bedarf der dynamischen Gemeinschaft 97.
Berkeley 41. 100.
Bestimmung, Grundsatz der durchgängigen B. 170.
Beweger, erster 148.
Bewegung 37. 39; B. setzt etwas Empirisches voraus 38; allgemeine B.-Lehre 36. 37.
Beweis und Deduktion 207; nur ein einziger B. transscendentaler Sätze 207; apagogischer B. 207.
Bewußtsein, Einheit des B. 100; vollzieht sich in den synthetischen Einheiten 77; empirisches und reines B. 54. 81; formales B. 81. 82; unmittelbares B. äußerer Dinge 101; Einheit des B. als Grundsatz nicht als absolutes Subjekt 56; B. überhaupt 32; B. nicht gleich innerer Sinn 54; empirische Einheit des B. (= Association) 57; Einheit des B. = Einheit des Gegenstands = Einheit der Regel 65. 66.
Bild und Regel 68.
Biologie 157. 183. 188. 189.
Bonnet 185.
Brucker 121.

C.

Cartesius siehe Descartes.
Charakter 162; empirischer und intelligibler Ch. 163 ff.
Communio u. *commercium* 97.
Copernicus 3. 4. 23. 25; copernicanische Drehung 3.

D.

Dasein 87. 93. 99. 102. 172; Verh. zur Wahrnehmung 100. 175; D. und Möglichkeit 174; Postulat des D. 194.

Dauer 89.

Deduktion, subjektive u. objektive 1. 64; empirische (physiologische) D. 52. 53; transscendentale D. 51. 52. 53. 61. 62; metaphysische D. 54. 61. 62.

Definition 195ff.; mathematische u. philosophische D. 196. 197; definieren und explizieren 195, 196; D. und Deklaration 196; D. und Deduktion 196.

Deismus 180. 186.

Demokrit 34.

Demonstration 197 ff.

Denken 47; Doppelsinn des D. im Paralogismus 136; D. als Verbinden 57; reines D. und Anschauung 42. 46; bloße Form des D. 43; „Ich denke" 54. 60. 101. 124. 125. 127. 130. 139. 140; als empirischer Satz 138.

Descartes 21. 42. 87. 100. 129.

Dialektik, transscendentale 44. 117ff.; als Kritik des Verstandes und der Vernunft 45; kosmologische D. 154; natürliche D. 185.

Dictum de omni et nullo 115.

Ding; D. und Erfahrungsgegenstand 78; „Dinge überhaupt" 105. 106. 193. 194; D. an sich und Erscheinung 4. 7. 11. 32. 39. 40. 58. 63. 106. 107. 127. 129. 131. 133. 136. 155. 156. 157. 161. 162; das Einfache und die Dinge an sich 114; D. an sich als intelligible Substanzen 114; D. an sich als Aufgabe 7. 122; D. an sich und Affizieren 127; D. an sich als transscendentales Subjekt 139; D. an sich als Intelligenzen 168; D. und Gegenstand 58. 154; D. und Empfindung 27.

Disciplin der reinen Vernunft 191. 192. 198. 206.

Diskursiver Grundsatz 194. 197; D. Beweise 197.

Docta ignorantia 202.

Dogmatismus 1. 189; D. und Empirismus 151; Dogmata und Mathemata 197. 198.

Dualismus 130; D. und Idealismus 129. 132.

Dynamik 36. 78. 94; dynamische Verknüpfungen 94; dyn. Gemeinschaft 96. 97. 114; dyn. und mathem. Grundsätze 194.

Dynamische Grundsätze 78.

E.

Eberhard 13.

Einbildungskraft 49. 50. 60. 65. 67; E. = Synthesis 68; reine E. 68; E. als Grundvermögen 68; als Verbindung zwischen Sinnlichkeit und Verstand 68; produktive E. 59. 67. 71. 79; reproduktive E. 59. 204; Schema als Produkt der E. 71. 72; Synthesis der E. 77; E. und Einbildung 91. 99. 101. 102; transscendentale Synthesis der E. 59. 60; E. und Verstand 62.

Einfaches 112; das E. und die Dinge an sich 114; das E. im Verhältnis zum Raum 145; das E. eine bloße Idee 146. 186.

Einfluß 96.

Einerleiheit und Verschiedenheit 111.

Einheit, distributive und kollektive E. des Erfahrungsgebrauchs 171; systematische E. als projektierte E. 183; synthetische E. *a priori* 49. 50. 54; E. und Synthesis 62; Regeln *a priori* der synthetischen E. 66; E. der Synthesis und Kategorie der E. 54. 56; E. der Handlung 47 = E. des Bewußtseins 54.

Einstimmung 111.

Empfindung 22. 27. 31. 35. 51. 58. 60. 61; E. und Realität 73. 74.

80. 81. 83; Grad der E. 74. 82; Verh. zur Physik 81; E. gar keine objektive Vorstelluug 82; Erzeugung der E. 82; E. und bloßer Begriff eines Dinges 100; E. als Materie 113; Subreptionen der E. 38; Verh. von Raum u. Zeit zur E. 130; E. als Anzeige 131; E. und Selbstbewußtsein 131; Definition der E. 23; E. = empirische Anschauung 22.
Empirismus 22. 152; Fehler des E. 27; E. u. Dogmatismus 151.
Ens realissimum 176. 180.
Epikur 82.
Erfahrung, Begriff der 4; E. und *a priori* 4; E. mit dem Werte des *a priori* 10; E. überhaupt 63 = math. Naturwissenschaft 64; E. als Produkt des Verstandes 8; E. enthält keine Notwendigkeit und Allgemeinheit 8; Ganzes der E. 120; doppelte Bedeutung des E.urteils 14; Möglichkeit der E. 53; E. und Rhapsodie 77; E. = notwendige Verknüpfung 87; Begriff der wissenschaftl. E. 87; Form einer E. überhaupt 99; E. und Einbildung 102; Kontext einer einzigen E. 103; die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende E. 121; mögliche E. als das, was unsern Begriffen allein Realität geben kann 153; mögliche E. als etwas ganz Zufälliges 198; E. und Vernunft 203.
Erkenntnis und Wissenschaft 2; E. und Gegenstand 3; zwei Stämme der menschl. E. 20. 21. 42. 59; E. = Erfahrung 53; Erkennen und Denken 6.
— empirische E. u. E. des Empirischen überhaupt 125.
Erscheinung 30. 52. 53; idealistischer Begriff der E. 91; E. und Verbindung 91; E. und Vorstellung 91; E. und „Dinge überhaupt" 105; E. als Gegenstand der Erfahrung 106; E. und Ding an sich 5. 89. 107. 127. 129. 133. 136. 156. 157. 161. 162; geometrischer Begriff der E. 115; E. und Schein 41. 44. 117; E. als empirische Kenntnisse 156; E. als zufällige Vorstellungsarten intelligibler Gegenstände 168; E. als unbestimmter Gegenstand der empirischen Anschauung 24.
Erzeugen, Erzeugung 103; E. d. Zeit 73. 74; kontinuierliche E. 75; d. Empfindung 82; der Wahrnehmung als einer Größe 95; Kausalität als Grundsatz der E. 90; infinitesimale E. 95.
Ethik 5. 6. 17. 20. 165. 169. 172. 181. 201. 202; E. und Naturerkenntnis 6. 166; E. und Logik 209; E. und Transscendental-Philosophie 209; E. als zweiter Teil der Metaphysik 6.
Ewigkeit 144. 177.
Existenz siehe Dasein; jeder Existenzialsatz synthetisch 174.
Experimentalmethode 3.
Extensive Größe 78. 79. 82. 85. 137; Grundsatz der e. Gr. 99. 105.

F.

Faktum der Wissenschaft 53.
Fließen (Verfließen) 84.
Fluxionstheorie 84.
Focus imaginarius 182.
Folge, objektive und subjektive 92; wechselseitige F. 96.
Form, Materie und F. 27. 112ff.; Materie u. F. der Erscheinung 24. 27; F. der Erscheinung 24. 25; F. der Anschauung 39; F. des äußeren Sinnes 30. 31; bloße F. des Denkens 43; F. des Inhalts 43. 44; F. nicht als Ordnung, sondern Bedingung zur Ordnung 24; F. enthält Prinzipien der Verhältn. 33.
Formen als Elemente f. d. Grundsätze 73.
Freiheit 6. 7. 11. 186. 187. 200. 201. 211; Kausalität durch F.

147. 148. 153. 162. 164; transscendentale F. 147. 148. 161. 210; praktische F. 210; F. im kosmologischen und im praktischen Verstande 161; F. als beharrliche Bedingung 167; F. und Glückseligkeit 209; Natur und F. 215.
Funktion 47; F. der Einheit 47.

G.

Galilei 3. 4. 23. 25.
Gattungen und Arten 183. 184.
Gedankending 117; G.formen, bloße 59; G. ohne Inhalt 42.
Gegeben 5. 23. 131; Verhältnis zum Erzeugen 73; G. = auf Erfahrung bezogen 77; G. (wenigstens im Begriffe) 112; G. und aufgegeben 152. 153. 157; G. und gedacht werden 21. 22. 42; unendlich g. 29.
Gegenstand 10. 52 ff.; G. als etwas überhaupt gleich X 65; Beziehung auf den G. 66; Einheit des G. = Einheit des Bewußtseins = Einheit der Regel 65; G. = Notwendigkeit der Synthesis 65; Definition des G. 65. 66; nicht empirischer = transscendentaler G. 66; G. und Ding an sich 63. 78. 154; G. und mögliche Erfahrung 78; G. in der Substanz nicht in der Sinnlichkeit gegeben 116; G. und Begriff 175; G. überhaupt 19. 53; G. aus der Erkenntnis erzeugt 3. 4. 189.
Gemeinschaft 48. 51. 104; Schema der G. 75; Grundsatz der G. 96; dynamische G. 96. 97; G. von Seele und Materie 132. 133.
Gemüt 25; G. als Gegenstand des Bewußtseins 154; Identität des G. 66; *a priori* im G. liegen 25; G. und Objekt 31; Affizieren des G. durch sich selbst 39. 40.
Geometrie 16. 27. 30. 31. 42. 79; Verh. zur Physik 27. 28. 80; G. und Dynamik 37. 40. 41. 147; Verfahren der G. 193; G. und Philosophie 194.
Generatio aequivoca 64.
Geschichte der reinen Vernunft 191. 217; G. der Philosophie 215; Philosophie der G. 217; historische und rationale Erkenntnis 215.
Gesetz 67; Verstand als Quell der G. 68; besondere Naturg. 63. 64. 102; moralisches G. 139. 140. 181; als Produkt der reinen Vernunft 209; praktische G. 172. 181; Sitteng. und Naturg. 210. pragmatische G. 209. 210; G. als Gebote 211. 212
Glaube 102. 151; G. und Wissen 6. 200. 213; praktischer doktrinaler G. 213; praktischer Vernunft G. 7. 214.
Gleichartigkeit 183. 184.
Gleichförmigkeit 85.
Glückseligkeit 209. 210; G. und Glückwürdigkeit 211; G. und Sittlichkeit 212.
Gnade; Reich der G. und der Natur 212.
Gott 6. 7. 11. 41. 186. 199. 201. 211. 212. 213. 214. 218; G. als Urwesen 171; ontologischer Gottesbeweis 173. 174; Gottesidee 181; G. als Zweckidee 188; G. und Natur 190; G. und Welt 191.
Grad (Größe) der Empfindung 74. 82. 84; G. der Realität (gleich intensive Größe) 84; G. in der Kontinuität gegründet 86. 95; G. des Bewußtseins 137.
Grenze 84. 94; G. der Erfahrung 108; Noumenon als Grenzbegriff 108. 109; Grenzbestimmung der Vernunft 133; G. der Welt 143. 144; G. und Schranke 145. 202; empirische und absolute G. 157. 158.
Griechen; das bewunderungswürdige Volk der G. 2.

Größe; Zahl als Schema der G. 72; G. der Empfindung s. Grad 74; Verh. zur Anschauung 78. 79; Verh. zur Geometrie 79; G. als Synthesis des Gleichartigen 79; G. des Realen 83; G. und Zahl 105; G. eines Quantum 143; G. und Maß 159; Kategorie der G. 62.
Grund; Satz des zureichenden G. 93 (als G. möglicher Erfahrung) 98. 206.
Grundsätze; Analytik der G. 69; oberster G. aller analytischen Urteile 76. 128; G. aller synthetischen Urteile 77. 78. 128; konstitutive und regulative G., siehe regulative G.; synthetische G. = allgemeine Gesetze der Erfahrung 102; als immanente G. 117; G. der reinen Vernunft 119. 120; G. und Lehrsatz 15. 32. 198; apodiktische G. 35; G. und Begriff 45. 47.

H.

Haller 177.
Handlung im Verh. zur Substanz 94; H. und Wirkung 163. 164.
Harmonie; vorherbestimmte H. 114.
Heuristischer Grundsatz 178. 184 185.
Hinausgehen 77. 181. 203.
Hineinlegen 2. 3. 5. 18. 19. 21. 22. 24. 25. 29. 30. 93; H. und Affizieren 23.
Hoffen und Wissen 211.
Homogeneität; Prinzip der H. 184.
Horizont 202. 203; logischer H. 184.
Hume 10. 14. 53. 200. 201. 202; H. einer dieser Geographen der menschlichen Vernunft 202. 203.
Hypothese; die Disziplin in Ansehung der H. 204; transscendentale H. 205; physische und hyperphysische H. 205; H. als problematische Urteile 205; H. und Wirklichkeit 204. 206; H. als verbotene Ware 1.

I.

Ich als bloße intellektuelle Vorstellung 101. 139; keine Unmittelbarkeit des I. 104; I. oder Er oder Es 125; I. als Gegenstand einer bloßen Wahrnehmung 129; Doppelcharakter des I. 60; I. als Gegenstand eines inneren Sinnes 130; das stehende und bleibende I. 68; I. bin als „einzelne Vorstellung“ 134; als „ärmste Vorstellung“ 136; „die ganz nackte Vorstellung I.“ 147.
Ideal der reinen Vernunft 169. 177; transscendentales I. 170. 177; I. als regulative Prinzipien 169; I. der Sinnlichkeit 169; I. und Idee 171; Hypostasierung des I. 171; I. des höchsten Gutes 210. 211; I. des Philosophen 215.
Idealismus; materialer, problematischer und dogmatischer I. 100. 129. 154; Widerlegung des psychologischen I. 38. 100. 102. 129; subjektiver I. 66; I. und Dualismus 129; I. und Realismus 132; empirischer und transscendentaler I. 129. 154; dogmatischer und skeptischer I. 131; transscendentaler I. = Empirismus 152; materialer und formaler I. 154; Skandal des I. 7.
Ideen; von den I. überhaupt 120; I. und Aggregat 45; I. und Ideal 171; Platonische I. 11. 121. 169; I. = Zweck 121; I. und Kategorien 169. 189; transscendentale I. 121. 122; System der transscendentalen I. 123; und transscendente I. 168; I. als Aufgabe 122. 123; I. als notwendiger Vernunftbegriff 123; I. als Übergang von den Naturbegriffen zu den praktischen 123; kosmologische I. 140. 141. 186. 187; mathematisch-transscen-

dentale und dynamisch-transsc. I. 160; I. als Gesichtspunkt 187.
Identität des Gemütes als I. seiner Handlung 66; Satz der I. oder des Widerspruchs 12. 13. 76. 173; im Verh. zur Mathematik 15; numerische I. des Selbst 128. 136. 185; I. des Bewußtseins (der Apperzeption) 55.
Immanent 190.
Imperative 165.
Induktion 9.
Infinitesimales 84; I. als Inhalt des Realen 95. 113; I. Analysis 114; I. Realität 137.
Inhärenz (und Subsistenz) 75; I. und Accidenz 89; Subjekt der I. 126.
Inneres und Äußeres 112; I. der Natur 115; I. der Dinge 39.
Intellektualismus 113.
Intensive Größe 80. 82. 83. 84. 86. 137.
Interesse der reinen Vernunft 150; praktisches und spekulatives I. 199. 200. 205. 209.
Intuitiv. I. Vernunftgebrauch 194; I.-Grundsätze (= Axiome) 197; *Intuitus purus* 21.

K.

Kanon 44; K. der reinen Vernunft 191.
Kategorien, Tafel der 49. 50; K. als Stammbegriffe d. reinen Verstandes 50. 57 (Regeln des Verstandes); K. als Gesetze *a priori* 63; K. und Urteil 57; K. als Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung 53. 58. 66; Anwendung der K. auf Erscheinungen 69; K. und Selbstbewußtsein 62; K. und Anschauung 58. 104. 105; reale Definition der K. 53. 105; K. als Vorstellungen der Dinge überhaupt 53. 105; Verhältnis der Apperzeption zu den K. 133. 134; Kategorie und Idee 189.
Kausalität 93. 141; Verhältnis z. Succession 75; Grundsatz d. K. 90ff.; K. als Grundgesetz d. Dynamik 94; Unterscheidung von der psychologischen Succession 94; kontinuierliche Handlung der K. 95; K. auf Kontinuität gegründet 95; dynamisches Gesetz der K. 102; K. nur als Prinzip der Erfahrung 104; K. der Natur und durch Freiheit 147. 148. 153. 162. 164. 166; empirische und intelligible K. 163. 164; K. bei Hume 204.
Konstitutives Prinzip (siehe regulativ).
Konstruktion 99. 196; K. und reine Anschauung 192. 194; symbolische K. 193; charakteristische K. 197.
Kontinuität 83. 84. 97. 193; Gesetz der K. 84. 85. 86. 95; infinitesimale K. 95; *Quantum continuum* 159. 160; K. der Formen 184. 185.
Kosmologie 140; rationale K. 216; kosmologischer Beweis 176. 177. 179. 180; kosmologische Idee, siehe Idee.
Kräfte, bewegende K. 39. 94; K. können nur empirisch gegeben werden 94; keine neuen (gedichteten) Begriffe von Kräften 99. 204; Substanz nur durch K. bekannt 112; absolute Grundkraft und komparative Grundkräfte 183; Fernkraft 204.
Kritik der reinen Vernunft 1. 17. 18 usw.; K. und Dogmatik 199. 202; K. als Gerichtshof 201; K. als Propädeutik 215. 216; K. = Traktat von der Methode 7; Verh. zu Organon, System und Doktrin 18; K. und Transscendentalphilosophie 19.

L.

Leges motus 89.

Lehrsatz und Grundsatz 15. 32. 198.
Leibniz 24. 32. 41. 42. 54. 84. 93. 104. 110ff. 114. 115. 146. 176. 185. 212; der Intellektualphilosoph 113; L.-Wolffische Philosophie 38.
Leitfaden der Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe 46.
Limitation 74. 83. 84; L. und Negation 170.
Locke 1. 52. 53. 113. 218.
Logik 55; L. der Physik 78; allgemeine und transscendentale L. 43. 44. 45. 46. 69. 111; L. des Scheins 44; L. der Wahrheit 44.

M.

Maß 159.
Materialismus 132. 138.
Materie, transscendentale M. aller Gegenstände 74; M. und Form 112ff., der Erscheinung 24. 27; M. aller Möglichkeit 112. 113. 170. 171; M. besteht aus „lauter Verhältnissen" 115; Seele und M. 126. 129. 132. 133; M. nur eine Art Vorstellungen 127. 132; M. und Selbstbewußtsein 129. 130; M. als Realität im Raume 141. 194; unendliche Teilung der M. 146; M. und organischer Körper 159; M. zur Idee des Urwesens nicht schicklich 178.
Mathematik, Zusammenhang mit der Physik 2. 3. 19. 79. 99. 104. 105. 130; reine und angewandte M. 80; Priorität d. reinen M. vor der Physik 38; M. als Stolz der menschlichen Vernunft 151; als „glänzendes Beispiel" 11; M. und Biologie 157; M. als Vernunftserkenntnis aus der Konstruktion der Begriffe 192; philosophische und mathematische Erkenntnis 193; mathematische und dynamische Grundsätze 194; M. als Meister über die Natur 195; M. und Transscendentalphilosophie 197.
Mathematische und dynamische Grundsätze 78; Math. und dyn. Ganze 142.
Maximen und Prinzipien 185; M. als Triebfedern 212.
Mechanik (vgl. Dynamik und Physik) 37. 40. 52.
Meinen 213.
Mendelssohn 137.
Metaphysik 215. 216. 217; M. als Naturanlage 17. 185; M. der Natur und M. der Sitten 216; Schicksal der M. 1; M. als ganz isolierte Vernunfterkenntnis 3; Möglichkeit der M. als Wissenschaft 5. 7. 17; 2 Teile der M. (M. der Erfahrung und M. des Unbedingten) 4. 5. 10. 16. 41. 44. 46; metaphys. Erörterung 26. 35. 46. 51; der Grundsätze 69.
Methodenlehre 20; transscendentale M. 191; M. als praktische Logik 191; naturalistische und szientifische Methode 218.
Modalität 48; Schemate d. M. 76; Grundsätze d. M. 98.
Möglichkeit der Erfahrung 10. 54. 77; der Begriffe *a priori* 46; doppelte Bedeutung der M. 78; Postulat der M. 98; Kategorie der M. 50; Feld der M. und der Wirklichkeit 103; keine absolute M. 103; Hinzukommen zum Möglichen 103; M. als methodische Bedingung d. Wirklichkeit 131; logische und reale M. 174. 175.
Moment 95.
Monaden 112. 114; M. und Atom 146.
Monadologie 113.
Monotheismus 172.
Moral, vgl. Ethik; 143; M. und Transscendentalphilosophie 152; oberste Grundsätze der Moralität 19; M. theologie 180. 181. 212; Moral. Welt als intelligible Welt 211; moralische Gewiß-

heit 214; M. und Anthropologie 216.
Mundus sensibilis und *intelligibilis* 109. 145.

N.

Natur und Freiheit 215; N. als Inbegriff aller Erscheinungen 63; N. überhaupt = Gesetzmäßigkeit der Ersch. 63.
Naturalist der reinen Vernunft 218.
Naturwissenschaft 3; reiner Teil der N. 16. 17; Verbindung von Philosophie und Geometrie zur N. 195; allgemeine N. 53; Verhältnis der N. zur Sittlichkeit 6; Mathemat. N.forscher und metaphysische N.lehrer 38.
Nebeneinander 26; im Verhältnis zum Beisammen und Zugleich 97.
Negation 50. 73. 170; N. als Null 74. 83; Kategorie der N. 83; negative Größe 111; negatives Urteil 192.
Newton 42. 53. 84. 89. 195.
Nichts, vierfacher Begriff des N. 116. 117.
Notwendigkeit 14. 50; Postulat der N. 98. 102; N. und Allgemeinheit 8. 10; hypothetische N. 102; unbedingte N. 177; schlechthin notwendiges Wesen 149. 150. 167. 168. 172. 173. 176. 178; N. der Synthesis = Gegenstand 65.
Notwendige Verknüpfung 87.
Noumenon (siehe auch *Phaenomenon*) 137. 155. 163; objektive Realität der *N.* 106; *N.* als Illusion 107; negative Bedeutung d. *N.* 107. 108. 109. 116; *N.* = Verstandeswesen 108; *N.* als Objekt einer nicht sinnlichen (intellektuellen) Anschauung 108; *N.* als Grenzbegriff 108. 109; *N.* als problematischer Begriff 108. 109. 116; *N.* als Aufgabe 116; *N.* als transscendentaler Gegenstand 127; *N.* der Freiheit 163. 165.

O.

Objekt 10. 31. 57; O. überhaupt 10. 56. 66; O. als Bedingung der notwendigen Regel 91; Objektivität = gesetzliche Relativität 154; obj. Gültigkeit 56. 64 usw.; O. und Begriff 56; O. und Subjekt 31. 37. 39. 55. 56; transscendental. Subjekt = transscendental. Objekt 125.
Objektive Realität = Beziehung auf einen transscendentalen Gegenstand 66; o. R. = transscendentale Wahrheit 99.
Ontologie 51. 106. 216; ontologischer Beweis 173. 177. 179. 180.
Opposition, analytische und dialektische 156.
Organisation der Körper 159. 160. 189; organisch und unorganisch 160; organische Teleologie 189; Organismus und Mechanismus 189.
Organon 18. 44; Kanon und O. 208.
Ostensiv und heuristisch 185; o. und apagogischer Beweis 207.

P.

Pantheismus 182.
Paralogismen 124 ff. 206.
Person 127. 128; Persönlichkeit im „praktischen Gebrauch" 128; Identität der P. 136.
Phaenomena und *Noumena*, Grund der Unterscheidung der *P.* und *N.* 105. 106 ff.
Philosophie, Schulbegriff und Weltbegriff der Ph. 215; der Philosoph als Lehrer im Ideal 215.
Physik, 19. 31. 37. 51. 60; Logik der Ph. 78; Verh. zur Geometrie 80; Geschichte der Ph. 2. 38; Zusammenhang der

mathematischen Anschauung u. Ph. 104. 130; Gegenstand der Ph. als Inbegriff von lauter Relationen 112; rationale Ph. 216.
Physikotheologischer Beweis 179. 180. 212.
Physiologie des Verstandes 1; Ph. der reinen Vernunft 216; rationale Ph. 216.
Platon 11. 21. 24. 42. 120. 121. 169. 218.
Postulate des empirischen Denkens 98; Petition und P. 120.
Prädikabilien 50.
Prädikamente 50.
Präformationssystem 64.
Praktischer Vernunftgebrauch, siehe Vernunft; praktische Erkenntnis 5. 7. 15. 20 usw.
Priestley 200. 201.
Prinzipien, Erkenntnis aus Pr. 118; Pr. und Experiment 3; Pr. als allgemeine Bedingungen 119; Maximen und Pr. 185; Pr. = Axiome 15; Pr. = synthet. Urteile *a priori* 15.
Problem, Axiom und Pr. 157.
Problematischer Begriff 108. 109.
Problematisches Urteil als transscendentale Hypothese 206.
Produktive Einbildungskraft, siehe Einbildungskraft.
Psychologie 59. 199; Gefahr d. P. 81. 82; psychologischer Idealismus siehe Idealismus; rationale Ps. 124 ff. 132. 138. 139. 217; metaphysische Ps. 40; Ps. im Verh. zur Ethik 161. 210; Ps. im Verh. zur Logik 43; empirische Ps. 217.

Q.

Qualität 48; Kategorien der Qu. 73; Qu. d. Empf. 85; Qu. = Kontinuität = Reales 86.
Quantität 47; Qu. u. Quantum 79.
Quantum und Aggregat 85; *qu. continuum* und *qu. discretum* 159. 160.

R.

Ramus, Petrus 69.
Rationalismus 138.
Raum 10. 26. 33. 34. 38 usw.; R. als reine Anschauung 28 bis 35; kein „diskursiver" Begriff 28; einiger R. 28. 29; als unendliche gegebene Größe 29; R. nicht Eigenschaft der Dinge an sich 32; kein Verhältnis der Dinge 32; kein Abstraktum 27; R. als subjektive Bedingung 33; Verhältnis des R.s zu Farben und Tönen 34; Abhängigkeit des R. von der Zeit 37. 70; R. kein empirischer Begriff 26; R. nicht Bestimmung, sondern Bedingung 28. 32; R. als notw. Vorstellung *a priori* 28; R. als „reines" Bild aller Größen 72; leerer R. 85. 96. 97. 143. 144; R. als Voraussetzung der Wechselwirkung 96; R. als Grundlage der numerischen Verschiedenheit 111; R. bei Leibniz 114; R. und Reales 131; absoluter R. 38; als „Unding" 41; als bloße Möglichkeit äußerer Erscheinungen 144; R. besteht nicht aus einfachen Teilen 145; R. nicht *Compositum*, sondern *Totum* 146.
Raum und Zeit, Verh. von R. und Z. zur Empfindung 130; R. und Z. als Reihe 141; R. und Z. als Erkenntnisquellen 38; als „Anschauungen selbst" 62.
Realismus, transscendentaler 129. 164; empirischer Realist 34. 129; Idealismus und R. 132.
Realität 50. 75; Verhältnis zur Empfindung 73. 74. 80. 81. 85. 130; R. als „Sachheit" 74; Kategorie der R. 81; R. und Negation 83; Grad der Realität (siehe Grad); Verh. zur Qualität und Kontinuität 86; R. und Infinitesimales 95. 113. 137; R. als Bejahung und als Reales in der Ersch. 111. 113; R. „nur ein Etwas" 131; R.

und Möglichkeit 174; R. im Sinne einer Qualität 193; empirische und absolute R. 38; R. im Verh. zu Substanz und Kraft 194.
Receptivität 23; R. der Anschauung 140; Sinnlichkeit als R. 154.
Recognition im Begriffe 65.
Reflexion als transscendentale Überlegung 110.
Reflexionsbegriffe, Amphibolie der R. 110ff.
Regel, Einheit der Regel = Einheit des Gegenstandes 65. 66; Regeln *a priori* der synthetischen Einheit 66; Bild und Regel 68; Verstand als Vermögen der R. 68.
Regressus, empirischer 156. 157. 158.
Regulatives Prinzip 168; R. und konstitutives Pr. 157. 182; empirischer Gebrauch des r. Pr. 158; Ideale als r. Pr. 169; R. (heuristischer) Grundsatz 178. 184; regulativer Gebrauch der Ideen 182. 188. 190; r. Gesetz der system. Einheit 190.
Reihe, Messen als Synthesis einer R. 141.
Relation 48; R. und Substanz 187.
Religion 212. 217; natürliche R. 133.
Reproducibilität der Erscheinungen 65.
Reproduktion, Verhältnis zur Association 67; reproduktive Einbildungskraft siehe Einbildungskraft.
Restringieren u. Realisieren 71. 76.

S.

Satz des nicht zu Unterscheidenden 111; als analytische Regel 113.
Schein, transscendentaler und empirischer Sch. 117; dialektischer Sch. 177f.; subjektiver und objektiver Sch. 208; Sch. und Erscheinung 41. 44.
Schema, transscendentales 70; S. als transscendentale Zeitbestimmung 71. 76; Gleichartigkeit des S. mit der Zeitanschauung 71; S. restringiert die Kategorie auf die Anschauung 71; S. als Produkt (Monogramm) der Einbildungskraft 71. 72, S. und Bild 72; S. als Methode 72; S. als Regel der Synthesis 72; Verhältnis des S. zur Zeit 72; S. der Realität 74. 86; S. der Substanz 74. 75. 76; S. der Kausalität 75; S. der Gemeinschaft 75; S. der Möglichkeit 76; S. der Wirklichkeit 76; Kategorien als das reine Sch. zur möglichen Erfahrung 105.
Schematismus des reinen Verstandes 70.
Schluß, siehe Vernunftschluß.
Scholastiker 51.
Schranke, Grenze und Sch. 145.
Secunda Petri 69.
Seele, 6. 7. 39; Ding an sich der S. 40; Idee der S. 124. 186. 187. 188. 205; S. Substanz 125ff. 207; S. und Materie 126. 129. 132. 133; S. als transscendentaler Gegenstand des inneren Sinnes 127; S. als Person 127. 128; S. als denkendes Ich 134. 135; S. und Apperzeption 135.
Sein kein reales Pradikat 175; S. als Kopula 175.
Selbst, innere Zustände unseres S. 36; Selbsttätigkeit, intellektuelle 40; Selbstanschauung 40.
Selbstbewußtsein 54. 55. 61. 62. 66. 134. 135. 147; S. und Materie 129. 130; S. und innerer Sinn 130; S. und Empfindung 131; bestimmendes und bestimmbares Selbst 135; S. und Substanz 137. 138; transscendentale Einheit des S. 55; Ursprünglichkeit des S. 55; objektive Einheit des S. 57; das „ganze mögliche" S. 67.

Sensualismus 22. 23. 24. 42. 216.
Simplizität 147; S. der Seele 125. 136.
Sinn 54; äußerer S. 26. 30. 31. 38. 40. 60; innerer S. 26. 36. 37. 38. 39. 40. 54. 60 (= Apperzeption) 87. 127; als Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit 115; innerer und äußerer S. 70. 112. 129. 130. 133.
Sinnlichkeit 20. 42. 49; S. nicht = verworrene Vorst. 38. 113. 114. 115; S. und Verstand 110; Untersch. der S. vom Intellektuellen 38; reine S. 21, 25; S. = Rezeptivität 23. 42; S. und Spontaneität 59. 60. 61; transscendentale Sinnenlehre 21; S. der Mathematik 21.
Sittengesetz (s. Moral u. Ethik); S. und Naturgesetz 210; Faktum des S. 211.
Skeptiker 1; S. als Wohltäter der menschlichen Vernunft 131; Skeptizismus und skeptische Methode 53. 64. 143; skeptische Vorst. d. kosmologischen Fragen 153; skeptische Polemik 200; Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der reinen Vernunft 202; Skepticismus als Ruheplatz 203; S. und Kritiker 204.
Sollen 161; S. und Wollen 165.
Sophisma figurae dictionis 136.
Spekulativ, Unterschied zwisch. spek. u. prakt. Erkenntnis 15. 20 usw.
Spezifikation, Gesetz der Sp. 184.
Spiritualismus 132. 138. 205; S. zum fruchtbaren praktischen Gebrauche 139; dogmatischer Sp. 188.
Spontaneität des Denkens 47. 140; S. des Verstandes 42; Sinnlichkeit u. Sp. 59.
Stahl 3.
Stammbaum des reinen Verstandes 50.
Subjekt (siehe auch Objekt); logisches und transscendentales S. 125. 154; denkendes S. 126. 130. 132. 134. 135. 136; S. der Inhärenz 126; S. als Erscheinung 39; „bloß im S." 30. 31; Subjekt und Objekt siehe Objekt.
Subjektive und objektive Quellen der Erkenntnis 76.
Subreption 133; S. des hypostasierten Bewußtsein 134; S.en der Empfindung 38.
Substanz 10. 41. 42; S. bei Leibniz 84; Grundsatz der S. 88ff. 115; S. und Modus 88; S. als Substratum der empirischen Vorstellung d. Zeit 89; S. und Accidenzen 89; S. als Bedingung d. Verhältnisse (d. Analogien) 90; S. und Handlung 94; S. nur durch Kräfte bekannt 112; absolute S. 126; Einfachheit d. S. 137. 138. 186. 207; S. als beharrliches Bild der Sinnlichkeit 159; S. als Voraussetzung der Relation 187.
Succession, Verh. zur Kausalität siehe „Kausalität".
Synthesis 55; der Reproduktion 65; produktive S. 67; S. *a priori* = notwendige Verknüpfung 87; dynamische S. (des Ungleichartigen) 160; philosophische u. mathematische S. 193; willkürliche S. 196; S. = Verbindung 54. 62. 71; Handlung der S. 60; S. *a priori* 19; geometrische S. 31; figürliche und intellektuelle S. 59.
Synthetisch, siehe Analytisch.
System 18. 45; unsere Vernunft selbst ein S. 198; systematisch nicht dogm. 198.

T.

Teleologie der Natur 121; organische T. 189.
Theismus 180. 181. 199.
Theologie, natürliche 41. 176;

natürliche und transscendentale Th. 180. 190. 212; rationale Th. 216.
Topik, transscendentale 113.
Torricelli 3.
Totalität 50. 51; T. der Bedingungen 122; absolute T. 123. 134. 141. 142. 150; T. der Prämissen 123; T. der Synthesis 124. 133.
Transscendent und Transscendental 117. 142. 168. 216; tr. Grundsätze 120.
Transscendental 18. 19. 21. 26. 34. 43. 45; Definition des Tr. 18. 43; tr. Bedeutung und tr. Gebrauch der Kategorien 106. 108; tr. Objekt = X. (Begriff von Etwas überhaupt) 107; als unbekannter Grund der Erscheinungen 132. 154. 155. 177; als nicht empirischer Gegenstand 66; tr. = „außerordentlich" 109; tr. und transscendent 117. 142. 168. 216; tr. Erörterung 26. 30. 31. 32. 35. 51. 69; tr. und logisch 38; tr. als Methode (nicht psychologisch) 37.
Transscendentale Deduktion 70; tr. Schema siehe Schema.
Traum, Erkenntnis und T. 93; T. und Erfahrung 149. 154.

U.

Unbedingtes 119. 122. 140. 142. 177; transscendent. Vernunftbegriff des U. 5; U. als Prinzip der reinen Vernunft 120; U. als das Ganze der Erfahrung 120; U. der kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Synthesis 123. 124.
Unendlichkeit 48. 143. 153. 159; transscendentaler Begriff der U. 144; mathematischer Begriff der U. 144; unendliche Teilung der Materie 146. 159; U. der Welt 156. 186; U. der Zeit 35; U. und Einheit 47; U. gegebene Größe 29; Unendl. Urteil 48.
Universum 156.
Unmittelbarkeit der Anschauung = Ursprünglichkeit u. Reinheit der Erzeugung des Gegenstandes 46.
Unsterblichkeit 11. 199. 200. 201. 211. 214. 218.
Ursache 10. 14, siehe Kausalität.
Ursprung 8. 30. 39. 43. 84. 137; U. und Anfang 9. 20.
Urteil 46. 49. 57 (als obj. Einh. der Apperzeption); U. als mittelbare Erkenntnis 46; Tafel der U. 47; U. und Kategorie 57; einzelnes U. 47; allgemeines U. 47; bejahendes U. 48; unendliches U. 48; disjunktives U. 48. 51; hypothetisches U. 48; assertorisches U. 49; apodiktisches U. 49.
Urteilskraft, Doktrin der U. 69; U. als Vermögen unter Regeln zu subsumieren 69; empirische U. 98; ästhetische U. 26.
Urwesen 41. 124. 171. 172.

V.

Varietät 184.
Veränderung 94. 95; V. und Wechsel 90. 91.
Verbindung als synth. Einheit des Mannigfaltigen 54. 59.
Vernunft, Natur der V. 16; realer und logischer Gebrauch der V. 118; V. als Vermögen der Einheit der Verstandesregeln 118; V.-einheit 119; praktische V. 123. 213; praktischer V.gebrauch 6. 139. 140. 151. 166. 181. 199. 205. 208. 211. 216; V. und Verstand 142; Einteilung der reinen V.wissenschaften 152; Interesse der V. 201; hypothetischer und apodiktischer V.gebrauch 182; schöpferische V. 186; diskursiver und intuitiver

V.gebrauch 194; V. und Erfahrung 203.
Vernunftglaube, siehe Glaube.
Vernunftschluß 122. 123, und Verstandesschluß 118; kategorischer, hypothetischer und disjunktiver V. 119. 170.
Verschiedenheit, Einerleiheit und V. 111; numerische V. gründet sich auf den Raum 111.
Verstand 20. 45. 49; als Verhältn. zwischen Apperzeption u. Einbildungskraft 68; Sinnlichkeit und V. 110; V. und Einbildungskraft 62; V. und Vernunft 142; reiner V. 21. 50; menschl. V. = wissenschaftlicher 56; V. als Vermögen des Denkens 57, als Vermögen der Regeln 68. 118; V. als Quell der Naturgesetze 68; Spontaneität des V. 42; allgemeiner u. besonderer V.gebrauch 43; reine V. begriffe, s. Kategorie.
Verstandesschluß, s. Vernunftschluß.
Vollkommenheit als qualitative Vollständigkeit 51.
Vorstellung 52; Unterschied v. d. Wahrnehmung 101; V. und Gegenstand 52; V. als psychol. u. method. Erkenntnis 27.

W.

Wahrheit 44. 51.
Wahrnehmung 35. 54. 58; Antizipation der W. 80; W. u. Anschauung 80; W. u. Gegenstand 88; W. als einziger Charakter der Wirklichkeit 100, als Vorstellung einer Wirklichkeit 131; Unterschied von der Vorstellung 101; W. und Realität 130.
Wechsel 90. 91.
Wechselwirkung 96. 179.
Welt, Idee der W. 124. 153. 176; W.-Anfang u. W.-Grenze 142. 143. 148. 149. 150. 153; W. u. Natur 142; W. als absolutes Ganze 144. 158; W. nur im empirischen Regressus gegeben 156. 158; W.-Urheber und W.-Baumeister 190.
Widerspruch, Satz d. W., siehe „Identität".
Widerstreit 111.
Wirklichkeit 93. 98; logische W. 49; Zusammenhang mit dem Wirklichen 102; Postulat der W. 99; Feld der Möglichkeit und der W. 103; Grundsatz der W. 131; W. durch die Regel des Fortschritts der Erfahrung bestimmt 154. 155; W. und Möglichkeit 175.
Wirkung, Gleichheit der W. u. Gegenwirkung 16.
Wissenschaft, sicherer Gang einer W. 2. 3. 19.
Wolff, Christian 7. 38.

Z.

Zahl 36. 51. 52. 111; Z. als Schema der Größe 72. 79; Z. als Schema z. Erzeugung der Zeit 73; Zahlgrößen 86; Z. und Größe 105; Zahlformeln 15. 79.
Zeit 26. 35. 38. 51. 71; Z. als Form der inneren Anschauung (des inneren Sinnes) 36. 37; Z. als formale Bedingung *a priori* aller Ersch. überhaupt 37; Z. als notw. Vorstellung 35, als subj. Bedingung 36. 37; Z. als *a priori* gegeben 35; Z. als ursprünglich und einig 35; Z. ohne Bez. auf äußere Empf. 36; Z. als Bedingung der Dynamik 36. 37; Z. ermöglicht Verbindung kontradiktorischer Prädikate 36; Zusammenh. m. d. Empfindung 38; Z. als „allgemein" der Kategorie gleichartig 71; Z. als Bedingung d. Zahl 73; Z. als unwandelbar. 75. 88 (Verhältnis zur Substanz); Zeitbestimmung u. Zeitbedingung 76; leere Z. 85. 143; objektive und psychologische Zeitauffassung 87; Ab-

lauf u. Ordnung d. Zeit 93; Z. b. Leibniz 114; Z. als Ursprung unserer Sinnlichkeit 115; unendliche Z. 143; absolute Z. 144.
Zeno 156.
Zufälliges 104. 141; empirische und intelligible Zufälligkeit 150; durchgängige Z. aller Naturdinge 168; Zufälligkeit d. Materie 180; mögliche Erfahrung als etwas ganz Z. 198.
Zugleichsein 35. 75. 97. 128; das Z. im Satz d. Widerspruchs 76; Z. nicht ein Modus d. Zeit selbst 88; Z. gleich durchgängige Gemeinschaft 96; Z. und Wahrnehmung 96; Z. u. Raum 96.
Zurechnung 166.
Zweck, Z. = Idee 121. 188; Ordnung d. Z. 139; Endzweck 139; Prinzip des Z. 168; Zweckmäßigkeit d. Welt 179. 180. 190. 209; Z.-Einheit 189; systematische Einheit der Z. 212.

Immanuel Kant: Sämtliche Werke.

Herausgegeben von

K. Vorländer, O. Buek, O. Gedan, W. Kinkel, J. H. v. Kirchmann, F. M. Schiele, Th. Valentiner u. a.

Preis in 9 Liebhaberbänden gebunden 56 M.

Bekanntlich ist diese Ausgabe die einzige Ausgabe von Kants sämtlichen Werken, welche zurzeit im Buchhandel zu haben ist. Die große Berliner Akademie-Ausgabe mit ihren teuren 12 Mark-Bänden wird noch lange Zeit zu ihrer Vollendung brauchen. Die älteren Ausgaben von Kants gesammelten Werken sind meist nur noch antiquarisch zu haben. Um so dankbarer wird es begrüßt werden, daß hier nicht ein schlichter Abdruck der alten Texte geboten wird, sondern daß die einzelnen Bände der Kantausgabe der Philosophischen Bibliothek durch gewissenhafte Herausgeber philologisch revidiert, mit tiefer philosophischer Sachkunde und mit bedeutendem Lehrgeschick eingeleitet und erläutert und durch sehr brauchbare Sachregister bereichert worden sind.

Kant, I., Kritik der reinen Vernunft. 9. Aufl. Neu herausgeg. von Theodor Valentiner . . . . . 4.—

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die von Valentiner besorgte Auflage, die dem Leser einen Einblick in zahlreiche ältere und neuere, textkritische Versuche ermöglicht und eine Art Synopse derselben gibt, gegenüber den früheren Kirchmannschen einen Fortschritt bedeutet. Theologische Literaturzeitung 1901, Nr. 23.

— Kritik der praktischen Vernunft. 5. Aufl., herausg. von Prof. Dr. Karl Vorländer 2.80

— Kritik der Urteilskraft. 3. Aufl. Neu herausg. von Prof. Dr. Karl Vorländer 3.50

Ich stehe nicht an, diese Ausgabe eine Zierde der Philosophischen Bibliothek zu nennen. Ferd. J. Schmidt in den Preuß. Jahrbüchern 1903, Heft 1.

— Prolegomena. 4. Aufl. Neu herausgeg. und mit einer Einleitung, drei Beilagen sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Prof. Dr. Karl Vorländer . . . . . 2.—

Die vorliegende Ausgabe der Prolegomena reiht sich den bisherigen Kantausgaben Vorländers würdig an. Gleich diesen ist sie von dem Bestreben geleitet, das Studium Kants durch eine mit aller kritischen Besonnenheit und philologischen Umsicht hergestellte, das Schwergewicht aber auf die sachliche Seite legende Reproduktion seiner Werke zu fördern . . . Dr. R. Hönigswald in „Kantstudien" XI, S. 271—274.

— Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 3. Aufl., herausg. von Prof. Dr. Karl Vorländer 1.40

— Metaphysik der Sitten . . . . . 1.—

— Logik. 3. Aufl. Neu herausg. von Prof. Dr. Walter Kinkel 2.—

Den Ausführungen der „Einleitung" können wir voll und ganz beipflichten, der Herausgeber tut unseres Erachtens Recht daran, mit Cohen die transscendentale Logik als die einzig berechtigte hinzustellen. Literarisches Zentralblatt. Nr. 36. 3. Sept. 1904.

— Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 4. Aufl. 1.50

— Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 3. Aufl. Neu herausgegeben von Prof. Dr. Karl Vorländer . . . 3.20

Der große Vorzug der Ausgaben Dr. Vorländers besteht in den ausführlichen Einleitungen, welche die Grundgedanken des kritischen Idealismus erläutern und so, in Verbindung mit genauen Sachregistern, das Studium Kants zu erleichtern und sein Verständnis zu fördern recht geeignet sind. Protestantische Monatshefte.

— Kleine Schriften zur Logik und Metaphysik. 2. Aufl. Neu herausgegeben von Prof. Dr. Karl Vorländer. 5.20

Die Einleitungen Vorländers orientieren sehr gut über die Entstehungsgeschichte der betreffenden Arbeit und anderes mehr. Die Ausgabe kann bestens empfohlen werden. Frankfurter Zeitung.

— Kleine Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie . . . . 2.—

Hiervon separat die II. Abteiluug: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes und die andern kl. Schriften zur Rel.-Phil. 2. Aufl., rev. von Fr. M. Schiele 1.50

— Kleine Schriften zur Naturphilosophie. 2 Bde. 7.70

— Vermischte Schriften und Briefwechsel . . . . . 4.—

— Physische Geographie. 2. Aufl. Neu herausg. von O. Gedan 2.80

Die Einleitung des vorliegenden Bandes gibt dem Leser ein klares Bild von Kants Bedeutung für die Geographie und bietet zugleich die wichtigsten textgeschichtlichen Bemerkungen. Zahlreiche Literaturangaben sind dabei beachtenswerte Fingerzeige für den, der sich aus historischem Interesse eingehender mit dem Stoff beschäftigen will. Norddeutsche Allgemeine Zeitung. Nr. 181. August 1905.

— Die vier lat. Dissertationen im Urtext . . . . . 1.—

Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig.

Geschichte der Philosophie.

von

Professor Dr. Karl Vorländer in Solingen.

I. Band. Philosophie des Altertums und des Mittelalters.
II. Band. Philosophie der Neuzeit.

Preis geheftet 6 M. 10 Pf., in Liebhaberband gebunden 8 M.

Kirchners Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe.

Vierte Auflage, vollständig neu bearbeitet von Stadtschulrat C. Michaelis in Berlin.

Preis geheftet 5 M. 60 Pf., in Liebhaberband gebunden 7 M.

Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung.

Herausgegeben von

Geheimrat Professor Dr. R. Eucken in Jena.

Preis geheftet 4 M. 20 Pf., in Liebhaberband gebunden 5 M. 20 Pf.

Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie vornehmlich der deutschen.

Herausgegeben von

Geheimrat Professor Dr. R. Eucken in Jena.

Preis geheftet 3 M. 60 Pf., in Liebhaberband gebunden 4 M. 50 Pf.

Psychologische Studien.

Herausgegeben von

Professor Th. Lipps in München.

Zweite, erweiterte Auflage.

Preis geheftet 5 M., in Liebhaberband gebunden 6 M.

Geist und Körper. Seele und Leib.

Herausgegeben von

Professor L. Busse in Halle a. S.

Preis geheftet 8 M. 50 Pf., in Liebhaberband gebunden 10 M.

Der Skeptizismus in der Philosophie.

Ein historisch-kritischer Versuch.

Herausgegeben von **Professor Dr. R. Richter in Leipzig.**

Preis geheftet 6 M., in Liebhaberband gebunden 7 M. 50 Pf.

Plato's Ideenlehre.

Eine Einführung in den Idealismus

von **Professor P. Natorp in Marburg.**

Preis geheftet 7 M. 50 Pf., in Liebhaberband gebunden 8 M. 70 Pf.

René Descartes: Sämtliche Philosophische Werke.

Herausgegeben von

A. Buchenau und J. H. v. Kirchmann.

Preis in Liebhaberband gebunden 11 M.

Baruch de Spinoza: Sämtliche Philosophische Werke.

Herausgegeben von

O. Baensch, A. Buchenau, O. Gebhardt, J. H. v. Kirchmann, C. Schaarschmidt.

Preis in 2 Liebhaberbänden gebunden 15 M.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Gegen Einsendung des Betrages auch von der Verlagsbuchhandlung.

Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig.

G. W. Leibniz: Philosophische Werke.

Herausgegeben von
A. Buchenau, E. Cassirer, J. H. v. Kirchmann, C. Schaarschmidt.
Preis in 4 Liebhaberbänden gebunden 24 M.

Friedrich Nietzsche.

Sein Leben und sein Werk.
Herausgegeben von **Professor Dr. R. Richter in Leipzig.**
Preis geheftet 4 M., in Liebhaberband gebunden 5 M.

Grundriss der Religionsphilosophie.

Herausgegeben von
Professor D. Dr. A. Dorner in Königsberg.
Preis geheftet 7 M., in Liebhaberband gebunden 8 M. 50 Pf.

Die Religion.

Einführung in ihre Entwicklungsgeschichte.
Herausgegeben von
Professor C. Schaarschmidt in Bonn.
Preis geheftet 4 M. 40 Pf., in Liebhaberband 5 M. 40 Pf.

Kant — Schiller — Goethe.

Gesammelte Aufsätze.
Von **Professor Dr. Karl Vorländer in Solingen.**
Preis geheftet 5 M., in Liebhaberband gebunden 6 M.

Schillers Philosophische Schriften und Gedichte.

Auswahl.
Zur Einführung in seine Weltanschauung.
Mit ausführlicher Einleitung herausgegeben von
Professor Eugen Kühnemann in Posen.
Preis geheftet 2 M., gebunden 2 M. 50 Pf.

Goethes Philosophie aus seinen Werken.

Ein Buch für jeden gebildeten Deutschen.
Mit ausführlicher Einleitung herausgegeben von
Professor Dr. Max Heynacher in Hannover.
Königl. Provinzialschulrat.
Preis geheftet 3 M. 60 Pf., in Liebhaberband gebunden 5 M.

Herders Philosophie.

Ausgewählte Denkmäler aus der Werdezeit der neuen deutschen Bildung.
Herausgegeben von **Privatdozent Lic. Horst Stephan in Marburg.**
Preis geheftet 3 M. 60 Pf., gebunden 4 M. 20 Pf.

Herder's und Kant's Aesthetik

von **Lic. theol. Günther Jacoby in Königsberg.**
Preis geheftet 5 M. 40 Pf., in Liebhaberband 6 M. 30 Pf.

Philosophische Bibliothek (112 Bände).

Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit, übersetzt und erläutert von namhaften Gelehrten.

Aristoteles — Bacon — Berkeley — Bruno — Cicero — Condillac — Descartes — Fichte — Goethe — Grotius — Hegel — Herder — Hume — Kant — Leibniz — Locke — Mettrie — Plato — Schelling — Schiller — Schleiermacher — Scotus Erigena — Sextus Empiricus — Shaftesbury — Spinoza.

Jeder Band ist einzeln käuflich! Vollständige Verlagskataloge auf Verlangen gern grat. u. franko.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Gegen Einsendung des Betrages auch von der Verlagsbuchhandlung.

KATALOG

DER

PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK

Aus der Geschichte der „Philosophischen Bibliothek".

Den unmittelbaren Anlaß zu der Begründung der Philosophischen Bibliothek gab ein Vortrag, den 1867 der Vizepräsident des Appellationsgerichts, Herr von Kirchmann, im Arbeiterbildungsverein über den „Kommunismus in der Natur" gehalten hatte. (Vgl. S. 13 des vorliegenden Verzeichnisses.) Die preußische Regierung sah sich auf Grund desselben veranlaßt, das Disziplinarverfahren gegen Herrn von Kirchmann anzustrengen, mit dem Erfolg der Amtsentsetzung. Der damals schon über 60jährige Mann fand nun die Muße, sich systematisch seiner Lieblingsbeschäftigung, dem Studium der Philosophie, zu widmen. Zahlreiche Übersetzungen klassischer und moderner Philosophen sowie eigene philosophische Arbeiten, die zum Teil in den „Verhandlungen der Philosophischen Gesellschaft", deren Präsident er wurde, zum Abdruck gelangten, verdanken wir dem Eifer und der Begeisterung, mit der er sich der Philosophie hingab. Vor allem bekannt aber wurde sein Name als der des Herausgebers der „grünen Bibliothek", deren Handlichkeit und Billigkeit ihr bald große Popularität in allen Kreisen der Bevölkerung verschaffte.

Das buchhändlerische Schicksal der Sammlung war wechselvoll. Von Heimanns Verlag in Berlin kam sie zu Koschny in Leipzig. Von dort, nach dem frühen Tode Koschnys, zu Weiß in Heidelberg. Von dort wieder zu Dr. Salinger nach Berlin. Von diesem erwarb die Dürr'sche Buchhandlung die Sammlung im Jahre 1901 und unterzog sie einer **gründlichen Neugestaltung.** Den erhöhten Ansprüchen der inzwischen wesentlich fortgeschrittenen Wissenschaft wurde durch Neubearbeitung der Bände entsprochen, die mit Hilfe aller Hilfsmittel der **modernen Textkritik** erfolgte, sowie durch **Neuübertragungen der fremdsprachlichen Werke.** Außerdem wurde die Sammlung durch eine stattliche Reihe neuer Bände — die Nummern 102 bis 123 des vorliegenden Verzeichnisses — erweitert. Der Erfolg der Umgestaltung bewies deutlich das wachsende allgemeine Interesse an den philosophischen Problemen. Im April 1911 ging der Verlag in den Besitz des Unterzeichneten über. Derselbe wird auch fernerhin bestrebt bleiben, die Sammlung immer **weiter auszubauen,** um für Studium und philosophische Vertiefung **denkbar vollkommene Hilfsmittel** zur Verfügung zu stellen.

Eine wesentliche Ergänzung erfuhr die Sammlung im Herbst 1911 durch Angliederung der vom Verlag von Fritz Eckardt begonnenen Neuausgaben von Fichte, Schelling und Schleiermacher, die, da sie auf Grund ähnlicher Prinzipien herausgegeben waren, unter den Nummern 127 bis 139 der Sammlung eingereiht werden konnten.

Bei Abschluß des vorliegenden Verzeichnisses war die Nummernfolge schon bis Band 146 gediehen. Weitere Bände sind in Vorbereitung. Ich bitte, auch diesen das freundliche Wohlwollen zu erhalten, das philosophische Kreise aller Richtungen bisher der „Philosophischen Bibliothek" haben zuteil werden lassen.

Leipzig,
im Sept. 1912.

Felix Meiner.

Neuerscheinungen

der

Philosophischen Bibliothek 1911|12.

Kirchners Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe.

Sechste Auflage (dritte Neubearbeitung) besorgt von Stadtschulrat Dr. **C. Michaelis.**

VIII, 1124 S. Preis M. 12.50, geb. M. 14.—.

Das Buch ist gegen die vorhergehende Auflage um 416 Seiten angewachsen. Es dürfte damit zu einem gewissen Abschluß gekommen sein. In der Tat sind jetzt alle Forderungen, die man billig an ein nicht für Fachmänner, sondern für Anfänger und ein größeres Publikum bestimmtes Werk stellen darf, in vollem Maße erfüllt. Der Hauptmangel der bisherigen Auflagen, die unzureichenden literarischen Hinweise, ist beseitigt. Überall findet man eine gut ausgewählte, nur das Wichtigste berücksichtigende, bis auf die Neuzeit reichende Literatur angegeben. Das Wörterbuch umfaßt in seiner jetzigen Gestalt das ganze Gebiet der Philosophie, und zwar nicht nur, wie der Titel vermuten läßt, in den Grundbegriffen, sondern es sucht vielmehr die gesamte Terminologie bis in ihre letzten Ausläufer zu umspannen. Diese Erweiterung des ursprünglichen Plans ist höchst dankenswert. Es wird nunmehr selten vorkommen, daß jemand vergebens anfragt. Auch der Fachmann wird angesichts der erstaunlichen Fülle des Gebotenen in zahlreichen Einzelheiten Neues finden.

Die Festigkeit der Grundlagen, die umfassende Vollständigkeit des Stoffes, die durchsichtige Anlage und vortreffliche Form, sowie die würdige Ausstattung machen das Buch zu einem treuen Führer auf den verschlungenen Pfaden der Philosophie. Man kann ihm nur weitere und weitere Verbreitung wünschen.

Zeitschrift für das Gymnasialwesen.

Die neue Fichte-Ausgabe vollständig!

Soeben erschien der sechste Band von

J. G. Fichtes Werken

in sechs Bänden. :: :: Mit einem Gesamtregister.

Herausgegeben und eingeleitet von **Fritz Medicus.**

4300 S. 8°. Broschiert kompl. M. 42.—, in Halbfranz kompl. M. 57.—, in Ganzleder kompl. M. 78.—, Einzelbände M. 7.—, in Halbfranz gebunden M. 9.50.

Aus den bisherigen Besprechungen:

Die neue Fichteausgabe ist die Erfüllung eines wirklichen Bedürfnisses. Die energische Durcharbeitung der kantischen Philosophie hat gezeigt, daß es notwendig ist, über Kant hinauszugehen. Das philosophische Interesse hat sich bereits den großen idealistischen Denkern zugewandt. So brauchten wir eine neue Fichte-Ausgabe. Denn die Ausgabe, die sein Sohn J. H. Fichte veranstaltet hat, ist kaum zu haben. Zudem ist sie aber überhaupt unzureichend. Ihr Text ist vielfach inkorrekt. Die neue Ausgabe, die keineswegs nur ein Abdruck der älteren ist, bedeutet einen erheblichen Fortschritt, da sie den Text sorgfältig nach den Originaldrucken verbessert. Hindernisse, die das Verständnis der Fichteschen Schriften grundlos erschwerten, sind so entfernt. Damit ist für das Studium Fichtes eine Vorarbeit von bleibendem Werte getan. Die neue Ausgabe bietet eine Auswahl der Werke Fichtes; es sind aber nur

---

Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

System der Philosophie.

Von **Hermann Lotze.**

Bd. I. **Logik.** Mit der Übersetzung des autobiographischen Aufsatzes „Philosophy in the last forty years", einem Namen- und Sachregister und einer ausführlichen Einleitung von Georg Misch. CXXII, 608 u. 24 S. Preis M. 7.50, geb. M. 8.50.

Bd. II. **Metaphysik.** Mit dem Aufsatz „Die Prinzipien der Ethik", einem Namen- und Sachregister, herausg. von G. Misch. Preis M. 7,50, geb. M. 8,50.

Dies Werk, das die ausführliche Darstellung des Systems des großen Göttinger Philosophen enthält, war im Buchhandel lange Zeit gänzlich vergriffen und auch antiquarisch kaum mehr aufzutreiben. Durch den Neudruck des Werkes wird also eine eingehendere wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Philosophen, die gerade in letzter Zeit verheißungsvoll eingesetzt hat, überhaupt erst ermöglicht.

Das Leben des Philosophen Isidoros.

Von **Damaskios aus Damaskos.**

Wiederhergestellt, übersetzt und erklärt von Rudolf Asmus.
XVI, 126, 58 u. 30 S. Preis M. 7.50, geb. M. 8.50.

Wer eine so wichtige Quellenschrift aus der Zeit des untergehenden Hellenismus, wie sie des Damaskios Leben des Philosophen Isidoros darstellt, dem allgemeinen Gebrauche zugänglich macht, hat damit sicher vielen zu Danke gearbeitet. Der Philologe, der Historiker, der Archäologe werden das Werk mit gleichem Interesse in die Hand nehmen; vorab werden der Philosophie Beflissene mit Spannung und Aufmerksamkeit die letzten Spuren des Silbergeäders verfolgen, mit dem sich der einst so mächtige Grundstock der platonischen Intuition in andersgeartete Lagerungen verliert. Wochenschrift f. klass. Philologie.

Friedrich Schleiermacher,
Grundriß der philosophischen Ethik.

(Grundlinien der Sittenlehre.)

Herausgegeben von **F. M. Schiele.**
219 S. Preis M. 2.80, geb. M. 3.40.

Mit besonderem Danke nehmen wir die von Fr. M. Schiele neu herausgegebene philosophische Ethik Schleiermachers auf. Über die Bedeutung dieses Werkes braucht nichts weiter gesagt zu werden. Es führt uns in die zentralen Gedanken Schleiermachers ein. Mit Recht hat der Herausgeber, da eine abschließende Gestaltung des Textes noch nicht möglich ist, die Ausgabe Twestens an die Stelle des veralteten Schweizerschen Textes gesetzt. Aber sein Verdienst ist, daß die beiden besten Manuskripte Schleiermachers, aus denen Twesten den Text konstituiert hatte, hier in anderer Ordnung geboten werden. Der in sich geschlossene Text der Vorlesungen von 1812—13 wird als Einheit gelassen und umschlossen von einem andern Entwurf von 1816. Wir haben damit eine Textgestalt des wichtigen Werkes, die sowohl den inneren Gedankengang darstellt, wie auch sein Werden erkennen läßt.

Zeitschrift für den deutschen Unterricht.

Grundlinien der Logik

als einer Methodenlehre universeller sachlicher Ordnung unserer Vorstellungen.

Von **August Döring.**
XII, 181 S. Preis M. 2.50, geb. M. 3.—.

Döring will die Logik auf eine Grundlage gestellt wissen, die neu und doch alt ist; sie findet sich nämlich bereits bei Sokrates. Die Logik soll nur Methodenlehre sein, die uns anweist, in die Gesamtheit unserer tatsächlich vorhandenen Vorstellungswelt sachliche Ordnung hineinzutragen. Wie der Verfasser das nun durchführt, kann natürlich im einzelnen hier nicht aufgeführt werden. Ohne Zweifel aber haben wir ein Buch von hoher Bedeutung vor uns, das jedem für das logische Problem Interessierten angelegentlichst empfohlen werden kann. Reichsbote.

Alphabetisch geordnetes Verzeichnis
der
Philosophischen Bibliothek.

Sammlung der philosophischen Hauptwerke alter und neuer Zeit.

Mit ausführlichen Einleitungen sowie Sach- und Namensregistern.

Die Philosophische Bibliothek ist ein wirklich wundervolles Instrument der Forschung und der Kultur, um das alle Nationen, in denen der Geschmack an den tiefsten Problemen des Geistes vorhanden oder im Erwachen ist, Deutschland beneiden müssen.

La Cultura (Rom).

Band		
1	**Aristoteles.** Poetik. Neuauflage in Vorbereitung.	
*	— Ars poetica. Ed. Fr. Ueberweg. 40 S.	—.40
2	— Metaphysik. Übers., erläut. u. mit e. Lebensbeschreibung versehen von Dr. E. Rolfes. Bd. I. 1904. 18, 162 u. 36 S. (geb. 3.—)	2.50
3	— — Bd. II. 1904. 154 u. 46 S. (geb. 3.—)	2.50

Das Bestreben, den inneren Zusammenhang hervortreten zu lassen, charakterisiert die Übersetzung Rolfes' und führt nebst glücklicher Wahl des deutschen Ausdrucks zu einer flüssigen, auch an schwierigen Stellen verständlichen Sprache. Monatshefte für Mathematik und Physik.

Die Übersetzung, wahrlich keine leichte Aufgabe, ist vorzüglich gelungen; sie legt überall von einem tiefgründigen Verständnisse Zeugnis ab. Ganz besonders tritt dies noch in dem dritten Teile der Arbeit hervor: in den Anmerkungen zu den einzelnen Büchern. Überall sieht man die gründliche Kenntnis der platonischen und aristotelischen Philosophie und völlige Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur bis in die neueste Zeit herab; dabei zeigt sich der Verfasser als selbständiger Denker. Ein Namen- und Sachverzeichnis bildet den Schluß der höchst verdienstlichen Arbeit.
Prof. A. Stölzle in der Theologischen Revue.

4	— Über die Seele. Neu übersetzt von Gymn.-Dir. Dr. Adolf Busse. 1911. XX, 94 u. 27 S. (geb. 2.70)	2.20
5	— Nikomachische Ethik. 2. Aufl. Neu übersetzt u. erläut. von Dr. theol. E. Rolfes. 1911. XXIV, 234 u. 40 S. (geb. 3.80)	3.20

In den Anmerkungen sind die Beziehungen zwischen Tugend, Glück und Vergnügen im Eudämonismus gut herausgearbeitet; man kann sich nur dazu beglückwünschen, einen so zuverlässigen Führer in dieser Frage zu haben, die die Fundamentalfrage in der Aristotelischen Ethik ist.
Revue Néo-Scolastique.

7	— Politik. 38, 268 S. (geb. 3.—)	2.50
9–13	— Organon kompl. 126, 606 S. (geb. 6.—)	5.10
	Daraus einzeln:	
9	— Kategorien und Hermeneutica. 12, 82 S. (geb. 1.40)	1.—
10	— Erste Analytiken, oder: Lehre vom Schluß. 172 S. (geb. 1.20)	—.80
11	— Zweite Analytiken, oder: Lehre vom Erkennen. 136 S.	—.80

*) Außerhalb der Nummernfolge der Philosophischen Bibliothek.

Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

Band

12 **Aristoteles.** Topik. 32, 206 S. (geb. 2.40) . . . . . 2.—

13 — Sophistische Widerlegungen. 26, 66 S. (geb. 1.50) . . . . 1.—

14–18 — — Erläuterungen zum Organon kompl. 729 S. (geb. 3.80) . 3.—

20 **Berkeley.** Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Übers. u. mit Anm. versehen von Friedrich Ueberweg. 4. Aufl. 1906. 166 S. (geb. 2.50) . . . . . 2.—

Wer einen Einblick gewinnen will in die so einfachen und dabei so überraschend wirkenden Anfangsfragen des Erkenntnisproblems, wer das Gebiet der zunächst liegenden Erfahrung nicht verlassen und doch einmal eine Luft atmen will, die der jetzt fast auf allen Gebieten sich hervordrängenden materialistischen Grundanschauung vollständig entgegengesetzt ist, der nehme Berkeley zur Hand. Deutsches Protestantenblatt.

102 — Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous. Übers. u. eingel. von Raoul Richter. gr. 8°. 1901. XXVII, 131 S. (geb. 2.40) 2.—

Die vorliegende Übersetzung ist in doppelter Hinsicht dankenswert. Einmal macht sie dem deutschen Leser diejenige Schrift des Philosophen zugänglich, die sich am besten zur Lektüre eignet für den, welcher ihm zum ersten Male näher zu treten wünscht. Sodann hat der Übersetzer diese seine Aufgabe in sorgfältiger und glücklicher Weise gelöst; die Verdeutschung ist nicht nur gut lesbar, sondern wahrt auch geschickt die stehenden technischen Ausdrücke des Originals. Deutsche Literaturzeitung.

143 — Theorie der Gesichtswahrnehmung. Mit Vorwort von Prof. Dr. Paul Barth, hsgeg. von Raymund Schmidt. (geb. 3.80) 3.20

21 **Bruno, Giordano.** Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen. Übers. u. mit Anm. versehen von Prof. Adolf Lasson. 3. Aufl. 1902. XXIV, 115 u. 47 S. (geb. 2.—) 1.50

Die Übersetzung, die Prof. Lasson von den fünf Dialogen Brunos schon im Jahre 1872 veröffentlichte, ist allgemein bekannt wegen ihrer Genauigkeit und der Meisterschaft, mit welcher der Schwung und der Glanz des italienischen Stiles wiedergegeben ist. Man kann sich also auf eine dritte noch verbesserte Auflage nur freuen. Eine Einleitung und zahlreiche Anmerkungen setzen jeden Leser in den Stand, ohne eine besondere Vorbereitung Brunos Gedanken ziemlich gut zu verstehen.
Vierteljahrsschrift f. wiss. Philosophie.

22 **Cicero.** Über das höchste Gut und Übel. 346 S. (geb. 3.—) 2.50

23 — Drei Bücher über die Natur der Götter. 262 S. (geb. 2.50) 2.—

24 — Lehre der Akademie. 176 S. (geb. 2.—) 1.50

* **Comte, Auguste.** Die positive Philosophie. Im Auszuge von Jules Rig. 2 Bde. in Groß 8°. 32, 472 S. 12, 524 S. . . . . 16.—

— Kühnert, H. Comtes Verhältnis zur Kunst. 1910. 65 S. 1.—

— Lévy-Bruhl, L. Die Philosophie Comtes. Übersetzt von H. Molenaar. VI, 288 S. . . . . 6.—

— Mehlis, G. Die Geschichtsphilosophie Comtes. 1909. IV, 158 S. 3.—

25 **Condillac.** Abhandlung üb. die Empfindungen. Zur Zeit vergriffen.

140a/b **D'Alembert's** Einleitung in die französische Enzyklopädie von 1751 (Discours préliminaire). Herausgeg. und erläutert von Dr. Eugen Hirschberg.

140a I. Teil: Text. XXIII, 153 u. 11 S. (geb. 3.—) 2.50

140b II. Teil: Erläuterungen. VIII, 192 S. 1.50

Beide Teile in 1 Band gebunden 4.50

125 **Damaskios** von Damaskus. Das Leben des Philosophen Isidorus. Wiederhergestellt, übersetzt und erklärt von R. Asmus. 1911. XVI, 126, 58 u. 30 S. (geb. 8.50) 7.50

* **Dante.** Über die Monarchie. 91 S. (kart. —.90) . . . . . —.60

Band

26–29 **Descartes' Philosophische Werke.** Mit einem Gesamtregister. In 2 Bibliotheksbände geb. . . . . 15.—
Die reichhaltigste deutsche Ausgabe Descartes'!

26 u. 26a **Bd. I.** Abhandlung über die Methode. Die Regeln zur Leitung des Geistes. Die Erforschung der Wahrheit durch das natürliche Licht. Neu übersetzt u. mit Einleitung u. Anm. herausgeg. von Dr. Artur Buchenau (geb. 3.—) 2.40

Daraus einzeln:

26 Abhandlung über die Methode. 2. Aufl. 1905. 82 S. (geb. 1.—) —.60

26a Die Regeln zur Leitung des Geistes. Die Erforschung der Wahrheit durch das natürliche Licht. 1906. 168 S. (geb. 2.40) . 1.80

Die „Regeln" und die „Erforschung der Wahrheit" erscheinen hier zum ersten Male überhaupt in deutscher Übersetzung. Die Regeln bilden das methodische Grundwerk der Philosophie Descartes': es sind darin die erkenntnistheoretischen und die Untersuchungen über die grundlegenden Probleme der Mathematik in einer Klarheit enthalten, die durch die späteren Werke nicht übertroffen, ja kaum je erreicht wird. Die „Erforschung" aber bildet eine wichtige Ergänzung zu manchen in den Regeln berührten Fragen.

* — Regulae ad directionem ingenii. Nach der Originalausg. von 1701 herausgeg. von Dr. Artur Buchenau. 1907. IV, 66 S. 1.—

27 — Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Neu übers. u. auf Grund der „Objectiones et Responsiones" erläutert von Dr. Artur Buchenau. 3. Aufl. 1904. 68 u. 246 S. (geb. 3.50) 3.—

Erst die bisher in der Seminarlektüre unberechtigt vernachlässigten „Einwendungen und Erwiderungen", die ja einen weit größeren Umfang einnehmen als das zugrunde gelegte Werk, geben einen vollständigen und sicheren Einblick in die Tendenz und Absicht dieser Schrift Descartes'. Immer sieghafter kann man den kritischen Gedanken, der in den Meditationen noch in einer metaphysisch-dogmatischen Umhüllung auftritt, in der Verteidigung gegen die Einwürfe und Mißverständnisse der Gegner durchbrechen sehen. O. Buek im „Literarischen Zentralblatt".

28 **Bd. II.** Die Prinzipien der Philosophie. 3. Aufl., von Dr. Artur Buchenau. 1908. 48, 310 S. (geb. 5.60) . . . . . 5.—

Die Prinzipien bilden den Versuch Descartes', seine methodologischen Grundauffassungen auf das gesamte Gebiet der Methaphysik und Naturwissenschaft anzuwenden. Die konsequente Durchführung der mechanischen Naturauffassung mußte notwendig ungeheure Mängel haben, muß uns heute stellenweise durch ihre naive Kühnheit fast zum Lächeln reizen; und doch lernen wir gerade beim Studium der Prinzipien den ebenso umfassenden wie scharfen Geist Descartes' in seiner ganzen Größe würdigen, der mit so spärlichen Mitteln ein durchgeführtes Weltbild schuf, dessen Wirkung immer dauern wird. Erich Becher im „Literarischen Zentralblatt".

29 — Über die Leidenschaften der Seele. Übers. u. erläutert von Dr. A. Buchenau. 3. Aufl. 1911. XXXII, 120 u. 30 S. Mit dem Register d. Gesamtausgabe. (geb. 2.80) 2.20

— Jungmann, K. René Descartes. Eine Einführung in seine Werke. 1908. VIII, 234 S. 6.50

127–132 **Fichte, Joh. Gottl. Werke** in 6 Bänden. Herausgeg. von Prof. Dr. F. Medicus. Groß 8°. 1908—12. (geb. in Hfz. 57.—) . 42.—

Die Textbehandlung ist durch mustergültige Genauigkeit ausgezeichnet. Die Einleitungen des Herausgebers führen vortrefflich in die zeitgeschichtlichen Bedingungen dieser Schriften ein. Daß Fichte auch für unsere Zeit noch manches zu sagen hat, daß er noch nicht lediglich historisch geworden ist, mögen besonders die Einleitungen zum „Handelsstaat" und zur „Anweisung" lehren. Es scheint aber, als ob auch die geistige Stimmung vielfach zu Fichte zurücklenkt als dem Denker, der unter der Hülle seiner Metaphysik des Ich der Persönlichkeit ihre Stellung gewinnt.
Zeitschrift für den deutschen Unterricht.

Band

127 **Fichte, J. G. Bd. I.** Mit Bildnis Fichtes nach der Büste von L. Wichmann. 1911. CLXXX u. 603 S. (geb. in Hfz. 9.50) . . 7.—

Einleitung von Medicus. S. I—CLXXX. Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792). S. 1—128. — Rezension des Aenesidemos (1794). S. 129—154. — Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794). S. 155—216. — Bestimmung des Gelehrten (1794). S. 217—274. — Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794). S. 275—520. — Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen (1795). S. 521—603.

128 — **Bd. II.** 1908. 759 S. (geb. in Hfz. 9.50) . . . . . 7.—

Grundlage des Naturrechts (1796). S. 1—390. — Das System der Sittenlehre (1798). S. 391—759.

129 — **Bd. III.** Mit e. Bildnis Fichtes (Kupferstich von Schultheis). 1910. 739 S. (geb. in Hfz. 9.50) . . . . . 7.—

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797). S. 1—34. — Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797). S. 35—102. — Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797). S. 103—118. — Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit (1798—1800). S. 119—260. — Die Bestimmung des Menschen (1800). S. 261—416. — Der geschlossene Handelsstaat (1800). S. 417—544. — Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neueren Philosophie (1801). S. 545—644. — Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen (1801). S. 645—739.

130 — **Bd. IV.** 1908. 648 S. (geb. in Hfz. 9.50) . . . . . 7.—

Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801. S. 1—164. — Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804. S. 165—392. — Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1806). S. 393—648.

131 — **Bd. V.** Mit einem Bildnis Fichtes (Medaillon von Wichmann). 1910. 692 S. (geb. in Hfz. 9.50) . . . . . 7.—

Über das Wesen des Gelehrten (1806). S. 1—102. — Anweisung zum seligen Leben (1806). S. 103—308. — Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale ders. (1806). S. 309—356. — Zu „Jacobi an Fichte" (1807). S. 357—364. — Reden an die deutsche Nation (1808). S. 365—610. — Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriß (1810). S. 611—628. — Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1811). S. 629—692.

132 — **Bd. VI.** Mit dem Gesamtregister. 1912. IV, 680 S. (in Hfz. geb. 9.50) 7.—

Inhalt: System der Sittenlehre (1812). S. 1—118. — Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendentale Logik (1812). S. 119—416. — Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche (1813). S. 417—625. — Register der Gesamtausgabe. S. 626—680.

In Einzelausgaben erschienen:

131b **Fichte.** Anweisung zum seligen Leben. Mit Einleitung v. F. Medicus. XVIII, 205 S. (geb. 3.50) 2.50

129b — Atheismusstreit, Die philosophischen Schriften zum. Mit Einleitung v. F. Medicus. XXXIII, 142 S. (geb. 2.60) . . . . . 2.—

Gerade in unserer Zeit der Religionsstreitigkeiten, da auch wieder gegen Männer der Vorwurf des Atheismus erhoben wird, die sich durch ein tieferes Gotteserleben auszeichnen, sind diese Schriften nicht nur für den Philosophen, sondern allgemeinhin interessant, fast hätte ich gesagt: aktuell. Eine vorzügliche Einleitung von Medicus zeichnet den äußeren Verlauf des Atheismusstreites und trägt nicht unwesentlich zum Verständnis der Fichteschen und Forbergschen Schriften bei. A. D. B. Zeitschrift.

127a — Begriff der Wissenschaftslehre. IV, 61 S. . . . . 1.—

129e — Bericht, Sonnenklarer, über das eigentliche Wesen der neueren Philosophie. IV, 102 S. (geb. 1.80) 1.20

129c — Bestimmung des Menschen. IV, 155 S. (geb. 2.40) . . . 1.80

127c — Eigentümliche der Wissenschaftslehre. IV, 83 S. 1.20

129a — Einleitung, Erste und zweite, in die Wissenschaftslehre. IV, 102 S. (geb. 2.—) 1.50

Band

131a Fichte. Über den Gelehrten. Bestimmung des Gelehrten (1794) — Wesen des Gelehrten (1805) — Bestimmung des Gelehrten (1811). IV, 224 S. (geb. 4.—) . . . . . 3.—

127b — Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794). Mit Einleitung von F. Medicus. XXX, 245 S. (geb. 4.—) . . . . . 3.—

Nach Friedrich Schlegel bedeutete dies „Buch eine der großen Tendenzen des Zeitalters, neben der französischen Revolution und dem Wilhelm Meister".

130b — Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. 1908. IV, 264 S. (geb. 4.—) 3.—

Die Grundzüge geben eine äußerst fein durchgearbeitete Analyse der geistigen Bewegungen, die vor hundert Jahren unser Volk durchströmten. Sie mit den Grundzügen unseres Zeitalters zu vergleichen, den Abstand und die innere Einheit sich klar zu machen, ist eine lohnende, uns bereichernde Aufgabe. Die Studierstube.

129d — Handelsstaat, Der geschlossene. Mit Einleitung von F. Medicus. XII, 127 S. (geb. 2.—) 1.50

132b — Logik, Transzendentale. IV, 296 S. (geb. 5.—) . . . . 4.—

128b — Naturrecht. IV, 389 S. (geb. 5.—) . . . . . 4.—

129f — Nicolais Leben und sonderbare Meinungen. IV, 95 S. . . 1.—

131c — Reden an die deutsche Nation. 250 S. (geb. 2.80) . . . 2.—

Vollständige Ausgabe mit sämtlichen Zusätzen der verschiedenen Auflagen.

128a — Sittenlehre von 1798. IV, 371 S. (geb. 4.50) 3.50

132a — Sittenlehre von 1812. IV, 118 S. (geb. 2.20) 1.60

132c — Staatslehre. IV, 210 S. (geb. 4.—) . . . . . 3.—

130a — Wissenschaftslehre von 1801 u. 1804. 396 S. (geb. 5.—) . 4.—

Außerhalb der Gesamtausgabe erschien:

30 — Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Herausgeg. von J. H. v. Kirchmann. 202 S. (geb. 1.50) . . . . . 1.—

120 Fichte, Schleiermacher, Steffens. Über das Wesen der Universität. Mit einer Einltg. herausgeg. von Eduard Spranger. 1910. XLIII, 280 u. 11 S. (geb. 4.50) . . . . . 4.—

Die Einleitung von Spranger ist als eine Abhandlung von selbständigem Wert anzusehen. Sie zeigt uns in großen Zügen, wie der Kampf zwischen Staat und Universität sich vom Mittelalter bis zur Neugründung der Berliner Hochschule gestaltete. Zeitschrift für Philosophie.

* **Friedrich der Große.** Antimachiavell. XX, 120 S. (kart. 0.90) —.60

109 Goethes Philosophie aus seinen Werken. Ein Buch für jeden gebildeten Deutschen. Mit ausführl. Einltg. hersgeg. von Max Heynacher. 1905. VIII, 110 u. 318 S. 3.60

— — Einfach geb. M. 4.— In Geschenkband . . . . . 5.—

Als ich dieses Buch las, in einem, was man sonst nur von da und dort sich zusammenholen und sich selber zurechtkonstruieren muß, so Zug um Zug vom Urquell trank — da kam es auch über mich immer wieder wie ein Erschrecken und Erschauern. Und mir war's als wieder etwas ganz Neues, als hätte ich's zum ersten Male erfunden und entdeckt und noch nie gehört: Goethes Philosophie bedeutet wirklich und wahrhaftig etwas ganz Neues. Julius Hart im „Tag".

31/2 Grotius, Hugo. Drei Bücher über das Recht des Krieges und Friedens. 2 Bde. 530 S. 480 S. (geb. 10.—) . . . . . 9.—

33 Hegel, Georg Wilh. Friedr. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. In 2. Aufl. neu herausgeg. von Georg Lasson. 1905. 76, 499 u. 23 S. (geb. 4.20) . . 3.60

Band

Diese Ausgabe der Enzyklopädie bildet eine Zierde der Philosophischen Bibliothek und wird auch an ihrem Teile dazu beitragen, immer weitere Kreise der Gebildeten von neuem für die Philosophie des tiefsten Denkers der deutschen Nation zu gewinnen. Preuß. Jahrb.

114 **Hegel.** Phänomenologie des Geistes. Jubiläumsausgabe. Herausgeg. und eingeleitet v. G. Lasson. 1907. 119, 532 S. (geb. 6.—) 5.—

Ganz besonders hervorgehoben zu werden verdient die ausführliche Einleitung, die der Herausgeber diesem Werke vorangeschickt hat. Er gibt darin eine Entwicklung des Hegelschen Denkens bis zur „Phänomenologie" hin und eine Charakteristik dieser Schrift selbst, die als die beste und wirkungsvollste Einführung in das Studium dieses Philosophen hingestellt werden können. Preußische Jahrbücher.

124 — Grundlinien der Philosophie des Rechts. Mit den von Gans redigierten Zusätzen aus Hegels Vorlesungen neu herausgeg. von Georg Lasson. 1911. XCVI, 380 S. (geb. 6.—) . . . 5.40

* — Phänomenologie des Geistes. Hrsg. u. eingeleitet v. Otto Weiß. 1909. XLIV, 612 u. 15 S. Gr. 8°. (in Hfz. geb. 9.—) . . . 7.—

Die Fortsetzung dieser von dem Verlage von Fritz Eckardt begonnenen und in meinen Besitz übergegangenen, auf 12 Bände berechneten Gesamtausgabe der Werke Hegels wird mit der von Georg Lasson besorgten Ausgabe vereinigt und im Rahmen der „Philosophischen Bibliothek" fortgeführt werden. Als nächste Bände werden erscheinen die „Ästhetik", hrsg. von O. Weiß, und die „Kleinen Schriften zur Rechtsphilosophie und Staatslehre", hrsg. von G. Lasson.

— Lewkowitz, A. Hegels Ästhetik im Verhältnis zu Schiller. 1910. 77 S. 1.80

146 **Herbart.** Lehrbuch der Einleitung in die Philosophie. Mit ausführl. Einleitung, Namen- und Sachregister neu herausgegeben von Dr. H. Häntsch. Im Druck . . . . . ca. 5.—

— Dietering, Paul. Die Herbartsche Pädagogik vom Standpunkt moderner Erziehungsbestrebungen. 1908. 18, 220 S. (geb. 7.—) 6.—

112 **Herders** Philosophie. Ausgewählte Denkmäler aus der Werdezeit der neuen deutschen Bildung. Hersgeg. v. Horst Stephan. 1906. 44, 275 u. 35 S. (geb. 4.20) 3.60

Herder ist der Sämann; der am Eingang unserer modernen Kultur steht. Mit dem weitausgreifenden Schritt des Sehers und Propheten hat er als erster das große Reich unseres Weltempfindens und Welterkennens durchschritten und überallhin über das fruchtbare Land seine Keime ausgestreut, die heute langsam der Blüte und Frucht entgegenreifen.

— Jacoby, Günther, Herders und Kants Ästhetik. 1907. X, 348 S. (geb. 6.30) 5.40

— — Herder als Faust. 1911. XII, 485 S. (geb. 8.50) . . 7.—

Hobbes. De corpore. Herausgegeben von M. Frischeisen-Köhler. In Vorbereitung.

123 **Humboldt, Wilh. von.** Ausgewählte philosophische Schriften. Herausgeg. v. Joh. Schubert. 1910. 39, 222 S. (geb. 4.—) . 3.40

Inhalt: *I. Zur Ästhetik:* Über Goethes Hermann und Dorothea. Kap. I—XII. — Über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung. — Rezension von Goethes zweitem römischen Aufenthalt. — *II. Zur Geschichtsphilosophie:* Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers. — Betrachtungen über die bewegenden Ursachen der Weltgeschichte. — Latium und Hellas oder Betrachtungen über das klassische Altertum. — *III. Zur Sprachphilosophie:* Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung. — *IV. Zur Religionsphilosophie:* Über die unter dem Namen Bhagavad-Gîtâ bekannte Episode des Mahâ-Bhârata. — *V. Zur Pädagogik:* Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin. — Register.

* — Denkschrift über Preußens ständische Verfassung 1819 und andere Abhandlungen zur Staatslehre. 36 u. 96 S. . . . . —.60

Band

35 **Hume, David.** Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. 7. Aufl. Herausgeg. von Raoul Richter. 1911. VIII, 193 u. 31 S. (geb. 2.90) 2.40

— In vornehmem Geschenkband 3.60

Die Übersetzung Richters ist in jeder Beziehung mustergültig. Mit bewundernswertem Sprachgeschick und nie versagender Gewissenhaftigkeit hat er es verstanden, auch in schwierigen Fällen Humes eigentümliche Redeform in eine wirklich entsprechende und doch wirklich deutsche Ausdrucksweise umzugießen. Zeitschrift für Philosophie

36 — Dialoge über natürliche Religion. Über Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele. Übersetzt u. eingeleitet v. Friedrich Paulsen. 3. Aufl. 1905. 28 u. 138 S. (geb. 2.—) 1.50

Diese Schrift kann uns auch heute noch ermutigen in unserm heißen Ringen um Gewissensfreiheit und Toleranz. „Mit meisterhafter Klarheit entwickelt Paulsen in seiner Einleitung die möglichen Verhaltungsweisen zu den Religionswahrheiten überhaupt. Die Ausgabe gewinnt dadurch einen über die Bedeutung ihrer ursprünglichen Bestimmung weit hinausreichenden Wert." Kantstudien.

* — Nationalökonomische Abhandlungen. Übers. v. H. Niedermüller. VI, 135 S. . . . . 1.—

125 **Isidoros,** Das Leben des Philosophen. Wiederhergestellt, übers. u. erklärt von R. Asmus. 1911. XVI, 126, 58 u. 30 S. (geb. 8.50) 7.50

116 **Kaiser Julian.** Philosophische Werke. Übers. u. erklärt von Rud. Asmus. 1908. VII, 205 u. 17 S. (geb. 4.25) 3.75

37—52 **Kant, Imm. Sämtliche Werke.** Herausgeg. v. K. Vorländer, in Verbindung mit O. Buek, O. Gedan, W. Kinkel, F. M. Schiele, Th. Valentiner u. a. In 9 Bibliotheksbänden und 1 Supplementband, enthaltend Vorländers Kantbiographie und Cohens Kommentar z. Kr. d. r. V. . . . . 65.—

Dies ist *die einzige Ausgabe von Kants Sämtlichen Werken*, die zurzeit im Buchhandel vollständig zu haben ist. Besonders freudig wird es daher begrüßt werden, daß hier zum vollen Verständnis des gewissenhaft revidierten Textes eine wesentliche Erleichterung durch die Einleitungen und Anmerkungen erster Autoritäten geboten wird.

37 — **Bd. I.** Kritik der reinen Vernunft. 9. Aufl. Neu herausgeg. von Th. Valentiner. 1906. XII, 770 S. (geb. 4.70) . . . . 4.—

— — In Geschenkband geb. 5.40

In der 9. Auflage sind nun auch die Textänderungen, die Erdmann vorgeschlagen und Goldschmidt rezensiert hat, berücksichtigt worden. Der Ausgabe von 1787 sind die Abweichungen vom Texte der ersten Ausgabe — in Anmerkungen und Beilagen — angeschlossen. So genügt der vorliegende Band auch höheren Ansprüchen, zumal wichtige Textänderungen früherer Herausgeber und Vorschläge moderner Kant-Interpreten in reichlichen Fußnoten Platz gefunden haben. Wissensch. Beilage d. Leipz. Ztg.

113 — *Kurzer Handkommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.* Von Hermann Cohen. 1907. 242 S. (geb. 2.50) . . . 2.—

Wer an Cohens Hand wandelt, dem sind hundert Ab- und Irrwege erspart, dem bleibt die volle Kraft für das Wesentliche an der Vernunftkritik, der mag schöne Stunden sichtlich wachsender Erkenntnis genießen. Und so wird in unseren Tagen, wo unleugbar der Sinn weiter Schichten sich der Philosophie öffnet, nur die Auswahl der philosophischen Lektüre oftmals durch geringere Schwierigkeit des Eindringen bestimmt wird und darum ins Allgemeine geht, Cohens Kommentar viel Segen stiften. Er sei vielen empfohlen. Leipziger Zeitung.

38 — **Bd. II.** Kritik der praktischen Vernunft. 5. Aufl. Mit Einleitung hrsg. v. Karl Vorländer. 1906. 47 u. 220 S. (geb. 3.40) 2.80

Band

39 **Kant.** Kritik der Urteilskraft. 3. Aufl. Neu hrsgeg. u. eingeleitet von Prof. Dr. Karl Vorländer. 1902. 38, 378 u. 36 S. (geb. 4.10) 3.50

Ich stehe nicht an, diese Ausgabe eine Zierde der Philosophischen Bibliothek zu nennen. Ferd. J. Schmidt in den Preuß. Jahrbüchern.

40 — **Bd. III.** Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. 4. Aufl. Herausgeg. u. eingeleitet von Karl Vorländer. Mit 3 Beilagen. 1905. 44, 196 u. 12 S. (geb. 2.50) . . . . . 2.—

41 — Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 3. Aufl. Mit Einltg. herausgeg. v. K. Vorländer. 1906. 30 u. 102 S. (geb. 1.80) 1.40

42 — Metaphysik der Sitten. 2. Aufl. Herausg. u. eingeleit. von Prof. Dr. Karl Vorländer. 1907. LI, 360 u. 18 S. (geb. 5.20) 4.60

43 — **Bd. IV.** Logik. 3. Aufl. Neu herausgeg. u. eingeleitet von Prof. Dr. Walter Kinkel. 1904. 28 u. 171 S. (geb. 2.50) . . 2.—

44 — Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 5. Aufl. Neu herausgeg., mit Einleitung und Register versehen von Karl Vorländer. 1912. XXII, 313 u. 15 S. (geb. 4.40) 3.80

45 — Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 3. Aufl. Herausgeg. u. eingeleitet von Karl Vorländer. 1903. 96, 236 u. 24 S. (geb. 3.70) 3.20

Der große Vorzug der Ausgaben Dr. Vorländers besteht in den ausführlichen Einleitungen, welche die Grundgedanken des kritischen Idealismus erläutern und so, in Verbindung mit genauen Sachregistern, das Studium Kants zu erleichtern und sein Verständnis zu fördern recht geeignet sind. Wie trefflich jene Ausgaben ihrem Zwecke dienen, wird nur der recht zu würdigen wissen, der sich ohne solche Hilfsmittel durch Kants Philosophie mühsam hat hindurcharbeiten müssen. Protestantische Monatshefte.

46 — **Bd. V.** Kleinere Schriften zur Logik u. Metaphysik. 2. Aufl. Herausgeg. u. eingeleitet von Prof. Dr. Karl Vorländer. 1905. 32, 169; 40, 172; 20, 175; 31, 175 S. (geb. 6.—) 5.20

Hiervon einzeln:

46a — Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. (geb. 2.—) 1.50

46b — Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. (geb. 2.—) 1.50

46c — Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (geb. 2.—) 1.50

46d — Der Streit der Fakultäten. (geb. 2.—) 1.50

47 — **Bd. VI.** Kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. (2. Abt. in 2. Aufl.) VIII, 224; VIII, 172 S. (geb. 2.50) . 2.—

Hiervon einzeln:

47II — Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes und die anderen kleinen Schriften zur Rel.-Phil. 3. Aufl., rev. von Fr. M. Schiele. 1911. (geb. 2.—) . . 1.50

48 — **Bd. VII.** Kleinere Schriften zur Naturphilosophie. 2. Aufl. Herausg. u. eingel. v. O. Buek. Bd. 1. 1909. 42, 338 S. (geb. 4.60) 4.—

49 — — Bd. 2. 1907. 12 u. 454 S. (geb. 5.60) . . . . . 5.—

50 — **Bd. VIII.** Vermischte Schriften und Briefwechsel. VI, 562 S. (geb. 4.60) 4.—

51 — **Bd. IX.** Physische Geographie. 2. Aufl. Neu herausgeg. von Paul Gedan. 1905. 30, 366 u. 20 S. (geb. 3.40) 2.80

52 — Die vier lat. Dissertationen im Urtext. VI, 122 S. (geb. 1.40) 1.—

Band

126 **Kant.** *Kants Leben.* Dargestellt von K. Vorländer. Mit e. Bildnis u. e. Zeittafel. 1911. XI, 211 u. 12 S. (geb. 3.60) . . . 3.—

— — In vornehmem Geschenkband 4.20

— Busse, L. Immanuel Kant. 1904. 11 S. . . . . —.50

— Falckenberg, Richard. Kant und das Jahrhundert. Gedächtnisrede zum 100jähr. Todestag. 2. Aufl. 1907. 28 S. . . —.60

Auf der einen Seite beschreibt und beleuchtet Falckenberg die Hauptpunkte der Kantschen Philosophie, zumal seiner Ethik und Erkenntnistheorie, auf der anderen schildert er die verschlungenen Schicksale der Kantschen Erkenntnistheorie von Fichte bis zur Gegenwart. Das alles so einfach und klar, daß die Schrift geradezu eine kurze Einleitung in das Studium Kants genannt werden kann. Frankfurter Zeitung.

— Ruge, Arnold. Das Problem der Freiheit in Kants Erkenntnistheorie. 1910. VIII, 84 S. 1.50

— Vorländer, Karl. Kant-Schiller-Goethe. Gesammelte Aufsätze. 1907. XIV, 294 S. (geb. 6.—) . . . . . 5.—

Das Buch wird durch seine ganze Anlage für lange Zeit, wenn nicht für immer, den Anspruch erheben dürfen, als das grundlegende Werk über dies Thema zu Rate gezogen zu werden. Zeitschrift für Gymnasialwesen.

Siehe auch: **Wolffsche Begriffsbestimmungen.**

66 **Kirchmann, J. H. v.** Grundbegriffe des Rechtes und der Moral. —.80

— Über den Kommunismus der Natur. 3. Aufl. . . . . —.60

Bekannter Vortrag, dessentwegen der Verfasser seines Amtes als Appellationsgerichts-Vizepräsident enthoben wurde.

— Über das Prinzip des Realismus . . . . . —.60

— Die Bedeutung der Philosophie . . . . . —.40

— Über die Wahrscheinlichkeit . . . . . —.40

— Verhandlungen der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Heft 1—21. 1875—1882 . . . . . 7.—

— — Einzelne Hefte, soweit noch vorhanden . . . . . —.50

Enthält zahlreiche Veröffentlichungen J. H. v. Kirchmanns, so: Über den Streit der Systeme innerhalb der Philosophie. Über die Wahrscheinlichkeit. Die besondere Natur des öffentlichen Rechts u. a.

Kirchner, Wörterbuch (12.50), siehe unter **Lehrbücher der Philosophischen Bibliothek.**

68 **La Mettrie.** Der Mensch eine Maschine. Übers. und erläutert von Dr. Max Brahn. 1909. 22, 72 S. (geb. 2.20) 1.80

Der neue Herausgeber hat es sich angelegen sein lassen, die Gedanken La Mettries in klarer und flüssiger Sprache möglichst genau wiederzugeben. Die Einleitung macht uns mit dem Leben und Charakter des Verfassers bekannt und skizziert mit liebevollem Verständnis seine Geistesrichtung. Literarische Rundschau f. d. kath. Deutschland.

Leibniz. Philosophische Werke. In 4 Bibliotheksbände geb. 24.—

Diese vierbändige Leibniz-Ausgabe ist die einzige, die in handlichem Umfang ein Gesamtbild der Weltanschauung dieses Philosophen gibt, der für die Grundlegung der Probleme wissenschaftlicher Forschung noch heute maßgebend ist. Wer um die philosophische Begründung der Physik oder der Biologie sich bemüht, wer Geschichte, Ethik oder Religionsphilosophie durchdenkt, oder wer nach einer strengeren und tieferen Gestaltung der logischen und mathematischen Prinzipienlehre strebt, muß auf Leibniz zurückgreifen.

107 — **Bd. I.** Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übers. von Dr. Artur Buchenau. Durchgesehen und mit Einleitungen u. Erläuterungen herausgeg. von Dr. Ernst Cassirer. I.: Zur Logik und Methodenlehre; Zur Mathematik; Zur Phoronomie und Dynamik; Zur geschichtlichen Stellung des metaphysischen Systems. Mit 17 Fig. 1904. 382 S. (geb. 4.20) . . 3.60

Band

108 **Leibniz. Bd. II.** Hauptschriften usw. II.: Zur Metaphysik (Biologie und Entwicklungsgeschichte; Monadenlehre); Zur Ethik und Rechtsphilosophie; — Anhang; — Sach- und Namenregister. 1906. 580 S. (geb. 6.—) 5.40

Der vorliegende Band enthält Abhandlungen, die weiteren Kreisen wenig bekannt sind, die aber das größte Interesse verdienen, weil sie für die Leibnizsche Philosophie grundlegend sind. Die Schriften zur Logik und Methodenlehre sind heute um so aktueller, als der Streit zwischen Psychologismus und Antipsychologismus, der gegenwärtig die Geister bewegt, teilweise zu Anschauungen führt, die schon bei Leibniz zu finden sind.
Neue Freie Presse.

Die Auswahl, welche Cassirer von den Schriften gibt, strebt in glücklicher Weise Vollständigkeit der Übersicht in intensivem Sinne an. Die Einleitungen des Herausgebers sind zur Einführung in die geschichtlichen und sachlichen Vorbedingungen des Systems auch für den höchst wertvoll, welcher Cassirers Gesamtauffassung des Systems nicht überall teilt.
Literarisches Zentralblatt.

69 — **Bd. III.** Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Übers., mit Einltg. u. Lebensbeschreibung von Prof. Dr. C. Schaarschmidt. 2. Aufl. 1904. 68, 590 S. (geb. 6.80) 6.—

70 — — Erläuterungen. Von C. Schaarschmidt. 2. Aufl. 1908. 122 S. (geb. 2.50) . . . . . 2.—

71 — **Bd. IV.** Theodicee. Übers. u. erläut. von J. H. v. Kirchmann. Mit 2 Tfln. XVI, 533 S. (geb. 3.60) . . . . . 3.—

72 — — Erläuterungen dazu. 162 S. (geb. —.90) . . . . . —.50

— Merz, J. Th. Leibniz' Leben und Philosophie. Aus dem Englischen mit Vorwort von C. Schaarschmidt. 226 S. . . 2.—

119 **Lessings** Philosophie. Denkmäler aus der Zeit des Kampfes zwischen Aufklärung u. Humanität in der deutschen Geistesbildung. Hrsgeg. von Dr. Paul Lorentz. 1909. 86, 396 S. (geb. 5.20) . 4.50

Lorentz' Auswahlband ist wohl das beste und brauchbarste Werk, das wir über diesen Gegenstand in neuerer Zeit erhalten haben . . . Wer schnell die Quellenbelege für die Lessingsche Lebens- und Weltanschauung gebraucht und sich in der Kürze eine Übersicht über die Ansicht des Denkers in einzelnen Fragen auch entwicklungsgeschichtlich verschaffen will, folge diesem gediegenen Führer.
Monatshefte der Comeniusgesellschaft.

121 **Lessing.** Über das Trauerspiel. Briefwechsel mit Mendelssohn und Nicolai. Nebst verwandten Schriften dieser hersg. u. erläut. von R. Petsch. 1910. 55, 144 S. (geb. 3.50) . . . . . 3.—

75 **Locke.** Versuch über den menschlichen Verstand. I. Bd. Neuauflage in Vorbereitung.

76 — — II. Bd. Neu übers. v. Dr. C. Winckler. 1911. VII, 428 S. (geb. 6.20) 5.40

78 — — Erläuterungen zu Bd. II. 138 S. (geb. 1.40) . . . . 1.—

79 — Leitung des Verstandes. Übers. v. J. B. Meyer. 104 S. (geb. 1.20) —.80

Lotze, Hermann. System der Philosophie.

141 — **Bd. I.** Logik. Mit der Übersetzung des autobiographischen Aufsatzes „Philosophy in the last forty years", einem Namen- und Sachregister und einer ausführlichen Einleitung von Georg Misch. CXXII, 608 u. 24 S. (geb. 8.50) 7.50

142 — **Bd. II.** Metaphysik. Mit dem Aufsatz „Die Prinzipien der Ethik", einem Namen- und Sachregister herausgeg. von Georg Misch. 1912. (geb. 8.50) 7.50

* **Macchiavelli, N.** Vom Staate. (Erörterungen über die erste Dekade des Livius.) Übers. v. W. Grüzmacher. 268 S. (kart. 1.40) 1.—

* — Der Fürst. 72 S. (kart. —.70) . . . . . —.40

Band

* **Melanchthon.** Ethik. In der ältesten Fassung zum 1. Male herausgeg. v. H. Heineck. 59 S. 1.20

Mendelssohn, Moses. Von der Herrschaft über die Neigungen (3.—). Siehe unter **Lessings** Briefwechsel.

* **Milton, John.** Politische Hauptschriften. Übers. u. m. Anm. vers. v. Wilh. Bernhardi. 3 Bde. 328; 359; XVIII, 342 S. . 6.—

Nicolai, Friedrich. Abhandlung vom Trauerspiel (3.—). Siehe unter **Lessings** Briefwechsel.

80 **Plato.** Der Staat. Übers. von Friedr. Schleiermacher. 3. Aufl., durchges. von Th. Siegert. 1907. 432 S. (geb. 4.60) . . . 4.—

81 — Gastmahl. Neu übertragen und mit Einleitung und Anm. versehen von Dr. Hildebrandt. Im Druck . . . . . ca. 2.—

82 — Theätet. Übers. u. erläut. von Dr. Otto Apelt. 2. Aufl. 1911. IV. 28, 116 u. 48 S. (geb. 4.—) 3.40

Ohne die Apeltsche Übersetzung wird sich niemand mehr über Theätetfragen äußern können. Die Lektüre ist ein Genuß, namentlich sind dem Verfasser die Glanzstellen des Dialoges vortrefflich gelungen. – Das Buch bietet in gewissem Sinne einen Abschluß der Theätetforschung.
Wochenschr. f. klass. Philologie.

83 — Parmenides. 42, 142 S. (geb. 2.—) 1.50

145 — Philebos. Übers. u. erläut. von Otto Apelt. 1912. . . ca. 3.—

* **Pufendorf, Samuel v.** Über die Verfassung des Deutschen Reiches. Übers. u. eingeleit. v. H. Breßlau. 20 u. 118 S. . . . . —.80

* **Renan, Ernst.** Philosophische Dialoge und Fragmente. Übers. von Konrad v. Zdekauer. XIX, 239 S. . . . . 2.—

133/5 **Schellings Werke** in 3 Bänden. Mit drei Porträts Sch.'s und Geleitwort von Prof. Dr. A. Drews, hrsg. u. eingel. v. Dr. A. Weiß. 1907. Groß 8°. (geb. in Hfz. 30.—) . . . . . 25.—
(Vorzugsausgabe, 30 numerierte Exempl. in Ganzlederbänden 40.—)

Wer die Überzeugung teilt, daß Schellings rastlos fortstürmende Gedankenarbeit in Tiefen der Wahrheit oder doch wenigstens des Wahrheitsuchens hineinführt, die kein anderer Denker uns erschließen kann, dem muß es eine Freude sein, obige prächtige Ausgabe der Werke Schellings anzuzeigen . . . Die Auswahl der Werke ist so getroffen, daß dem, der diese Ausgabe durcharbeitet, ein geschlossenes Bild der Gedankenentwicklung Schellings vor Augen liegt. Christliche Welt.

133 — **Bd. I.** Schriften zur Naturphilosophie. 1907. CLXII, 816 S. Mit Bildnis Schellings in Photogravüre. (geb. in Hfz. 11.—) . . 9.—

Geleitwort von Prof. Dr. A. Drews. S. IX—XXXII. — Einleitung; Schellings Leben und Lehre. Von Dr. O. Weiß. S. XXXIII—CLXII. — Vom Ich als Prinzip der Philosophie. (1795). S. 1—96. — Ideen zu einer Philosophie der Natur. (1797). S. 97—440. — Von der Weltseele. (1798). S. 441—680. — Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. (1797). S. 681—738. — Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses. (1800). S. 739—816.

134 — **Bd. II.** Die Schriften zum Identitätssystem. 682 S. (geb. in Hfz. 10.—) . . . . . 8.—

System des transzendentalen Idealismus (1800). S. 1—308. — Darstellung eines Systems der Philosophie (1801). S. 309—416. — Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge (1802). S. 417—536. — Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1803). S. 537—682.

135 — **Bd. III.** Philosophie der Kunst. — Freiheitslehre. — Positive Philosophie. 935 S. (geb. in Hfz. 11.—) . . . . . 9.—

Philosophie der Kunst (a. d. handschr. Nachl. 1802/3). S. 1—384. — Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur (1807). S. 385—426. — Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). S. 427—512. — Darstellung

Band

des philosophischen Empirismus (1827). S. 513—574. — Auswahl aus der positiven Philosophie (Philosophie der Mythologie und Offenbarung. 1840/45). S. 575—856. — Bibliographie und Register. S. 857—935.

Einzeln erschienen:

134c **Schelling.** Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge (1802) . . . . . geb. 2.40

134b — Darstellung eines Systems der Philosophie (1801) geb. 2.40

133d — Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1797). — Allg. Deduktion des dynamischen Prozesses (1800) 2.40

133a — Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795) . . . . geb. 2.—

133b — Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797) . . geb. 5.40

134d — Methode des akademischen Studiums (1803) . geb. 2.80

135a — Philosophie der Kunst (aus dem Nachlaß) . . . geb. 5.40

Unendlich groß sind Schellings Schriften über die Kunst, und die Lichtblicke, die ihm in das Wesen und die Bedeutung des künstlerischen Schaffens geworden, sind unvergleichlich. Schelling war mehr Künstler als Philosoph und alles ging bei ihm auf das intuitive Schauen. Was er in dieser Beziehung, namentlich in seiner Schrift über die „Philosophie der Kunst" und in seinem Vortrag „Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur" geschaffen, gehört zum Bedeutendsten, was die intuitive Ästhetik jemals geleistet hat. Joseph Kohler im Archiv f. Rechts- u. Wirtschaftsphilos.

135c — Positive Philosophie (Philosophie der Mythologie und Offenbarung [Auswahl] 1840/45) . . . . . geb. 5.—

134a — System des transzendentalen Idealismus (1800). geb. 5.—

133c — Von der Weltseele (1808) . . . . . geb. 4.40

135b — Wesen der menschlichen Freiheit (1809) . . . geb. 1.60

Außerhalb dieser Ausgabe erschien:

104 — Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Darstellung des philosophischen Empirismus. Neu herausgeg. mit Erläuterungen von Prof. Dr. Artur Drews. 1902. XVI, 262 u. 92 S. (geb. 5.20) 4.60

* **Schelling** als Persönlichkeit. Briefe, Reden, Aufsätze. Hrsg. v. O. Braun. Mit Abb. der Jugendbüste Sch.'s. 1908. 282 S. (geb. 5.—) 4.—

— Groos, Karl. Die reine Vernunftwissenschaft. Systemat. Darstellung v. Schellings rational. od. negativ. Philos. X, 187 S. 3.—

— Braun, O. Hinauf zum Idealismus! Schelling-Studien. 1908. XII, 154 S. (geb. 3.50) 2.50

Inhalt: Hinauf zum Idealismus! — Schelling und unsere Zeit. — Schellings geistige Persönlichkeit und ihr Verhältnis zu Goethes Geisteswesen. — Schellings Methode und ihre Beziehungen zu Plato, Goethe und Schiller. — Schelling und die Romantik. — Schellings Gotteslehre und das religiöse Suchen unserer Zeit. — Die Entwickelung des Gottesbegriffes bei Schelling.

103 **Schiller.** Philosophische Schriften und Gedichte (Auswahl). Zur Einführung in s. Weltanschauung. Mit ausführl. Einltg. herausgeg. von Eugen Kühnemann. 2. vermehrte Aufl. 1910. 94 u. 344 S. (geb. 5.20) 4.50

Wertvoll ist die umfangreiche Einleitung, die den pädagogischen Wert der Philosophie Schillers betrachtet und dann insbesondere das Werden der Weltanschauung Schillers auf Kantischem Boden liebevoll behandelt. Über der feinsinnigen Arbeit liegt ein stimmungsvoller Hauch, der das Studium der Schrift zu einem Kunstgenuß macht. Pädagogische Zeitung.

Kühnemanns Buch, gerade in der neuen Gestalt der zweiten Auflage, geht jeden wissenschaftlich gebildeten Lehrer an, ohne Rücksicht auf sein „Fach", das er auf Grund seiner Fakultäten im Unterricht vertritt — und hoffentlich auch in jeder Primanergeneration immer den einen oder den anderen. Monatsschrift für höhere Schulen.

Band

136—139 Schleiermachers Werke in 4 Bänden. Mit Geleitwort von Prof. D. Dr. A. Dorner. Hrsg. u. eingel. v. Priv.-Doz. Dr. Otto Braun. 1910.11. Groß 8°. (geb. in Hfz. 38.—) . . . . . 28.—

Solange wir noch nicht aus der Krisis, in der die ganze christliche Ideenwelt steht, heraus sind, so lange ist der Mann, der in dieser Krisis mitten inne stand und zu einem Führer aus ihr bestimmt war, ein Prophet für unsere Tage. Er hat unter allen den Großen seiner Zeit am persönlichsten und eindringlichsten mit dem eigentlichen religiösen Problem gerungen, hat aber ebensosehr daneben die ethischen und erkenntnistheoretischen Überzeugungen und Werte zu behaupten gesucht, indem er sie in eigener Weise durchdachte und ins praktische Leben mit unermüdlicher Tätigkeit einführte. Kantstudien.

136 Schleiermacher. Bd. I. Mit Bildnis Schl.'s nach der Büste von Rauch. CXXVIII, 547 S. (geb. in Hfz. 9.50) . . . . . 7.—

Geleitwort von Prof. D. Dr. A. Dorner. S. I.—XXXII. — Allgemeine Einleitung von Priv.-Doz. Dr. O. Braun. S. XXXIII-C. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Mit Inhaltsanalyse von Dr. O. Braun. XXVIII, 346 S. — Akademieabhandlungen (Tugendbegriff, Pflichtbegriff, Naturgesetz und Sittengesetz, Begriff des Erlaubten, Begriff des höchsten Gutes, Beruf des Staates zur Erziehung, Begriff des großen Mannes) S. 347—532. — Register usw. S. 533—547.

137 — Bd. II. Schriften zur Ethik. Ausgabe auf Grund der Manuskripte der Berliner Königlichen Bibliothek. Im Druck.

138 — Bd. III. 1910. XII, 748 S. (geb. in Hfz. 9.50) . . . . . 7.—

Dialektik (Auswahl). S. 1—118. — Die christliche Sitte (Auswahl). S. 119—180. — Predigten über den christlichen Hausstand. Hrsg. von Prof. D. Joh. Bauer. S. 181—398. — Zur Pädagogik (Auswahl). S. 399—536. — Die Lehre vom Staat (Auswahl). S. 537—630. — Der christliche Glaube (Auswahl) S. 631—729. — Register. S. 731—748.

139 — Bd. IV. 1911. X, 663 u. 17 S. (geb. in Hfz. 9.—) . . . . 7.—

Auswahlen aus: Psychologie. S. 1—80. — Vorlesungen über Ästhetik. S. 81—134. — Hermeneutik. S. 135—206. — Reden über die Religion. S. 207—400. — Monologen. S. 401—472. — Weihnachtsfeier. S. 473—532. — Universitäten im deutschen Sinne. S. 533—642. — Zwei Rezensionen. S. 643—662. — Register. S. 663—680.

In Einzelausgaben erschienen:

136a — Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. (1803. 1834. 1846.) M. e. Inhaltsanalyse. 1911. XXXII, 346 S. (geb. 5.—) 4.—

136b — Akademieabhandlungen (Tugendbegriff, Pflichtbegriff, Naturgesetz und Sittengesetz, Begriff des Erlaubten, Begriff des höchsten Gutes, Beruf des Staates zur Erziehung, Begriff des großen Mannes). 1911. IV, 185 S. (geb. 2.50) . . . . . 2.—

Hierin enthalten u. a. der am Geburtstag Friedrichs des Großen gehaltene Vortrag, der den Begriff des großen Mannes im Sinne Platos analysiert und den Verfasser des konstitutionellen Staatsgedankens als konservativen Träger der friderizianischen Tradition erscheinen läßt.

138a — Predigten über den christlichen Hausstand. Herausgeg. u. eingel. v. Prof. D. Joh. Bauer. IV, 42, 176 u. 4 S. (geb. 4.—) . . 3.—

Eine wahre Perle sind die Predigten Schleiermachers über den christlichen Hausstand; man erschrecke nicht: Predigten, die ihrem Inhalt nach zu den ethischen Hauptschriften gehören. In wundervoller Weise, eingehend, feinsinnig sind sie von Bauer eingeleitet und in Beziehung gesetzt zu Schleiermachers Leben, Ideenwelt und sonstigen Äußerungen. Kantstudien.

129b — Reden über die Religion. IV, 193 S. (In Pappband 1.80) . 1.40

Wer heute über den Fall Jatho mitreden, nein, wer ihn ganz innerlich und in feinstem Empfinden miterleben und mitdurchleiden will, der lese die vierte Rede aus Schleiermachers „Reden über Religion". Christl. Freiheit.

139c — Monologen und Weihnachtsfeier. II, 132 S. (geb. 2.50) . 2.—

139a — Universitäten im deutschen Sinne. IV, 110 S. . . . . 2.—

Band

Außerhalb der Gesamtausgabe erschienen ferner:

84 **Schleiermacher.** Monologen. 2. Aufl. Kritische Ausgabe. Mit Einleitung, Bibliographie und Index von D. Friedrich M. Schiele. 1902. 46 u. 130 S. (geb. 1.90) 1.40

Endlich sind uns die Monologen in mustergültiger Ausgabe vorgelegt! Während die bisherigen Neudrucke sich an die dritte und vierte Ausgabe hielten, gibt Schiele den Text der Ausgabe vom Jahre 1799 und fügt die Abweichungen sämtlicher späteren Ausgaben im kritischen Apparat hinzu. Er hat damit eine gediegene Arbeit geliefert, und die Vergleichung der Texte bietet reiche Ausbeute zur Erkenntnis des Umbildungsprozesses in Schleiermachers Gedanken. Für eine richtige Würdigung der Monologen ist aber der erste Text die einzig maßgebende Unterlage. Zeitschrift für Philosophie.

117 — Weihnachtsfeier. Krit. Ausg. Mit Einlg. u. Reg. von Priv.-Doz. Lic. Hermann Mulert. 1908. 34 u. 78 S. (geb. 2.50) 2.—

85 — Grundriß der philosophischen Ethik. (Grundlinien der Sittenlehre.) Hrsgeg. v. F. M. Schiele. 1911. 219 S. (geb. 3.40) . . . 2.80

Mit besonderem Danke nehmen wir die von Fr. M. Schiele neu herausgegebene philosophische Ethik Schleiermachers auf. Über die Bedeutung dieses Werkes braucht nichts weiter gesagt zu werden. Es führt uns in die zentralen Gedanken Schleiermachers ein. Mit Recht hat der Herausgeber, da eine abschließende Gestaltung des Textes noch nicht möglich ist, die Ausgabe Twestens an die Stelle des veralteten Schweizerschen Textes gesetzt. Aber sein Verdienst ist, daß die beiden besten Manuskripte Schleiermachers, aus denen Twesten den Text konstituiert hatte, hier in anderer Ordnung geboten werden. Der in sich geschlossene Text der Vorlesungen von 1812—13 wird als Einheit gelassen und umschlossen von einem andern Entwurf von 1816. Wir haben damit eine Textgestalt des wichtigen Werkes, die sowohl den inneren Gedankengang darstellt wie auch sein Werden erkennen läßt. Zeitschr. f. d. dtsch. Unterricht.

86/7 **Scotus Eriugena.** Über die Einteilung der Natur. Übers. von L. Noack. 2 Bde. 428 S. 416 S. (geb. 7.—) . . . . . 6.—

88 — Leben und Schriften. Von L. Noack. 64 S. . . . . —.50

89 **Sextus Empiricus.** Pyrrhoneïsche Grundzüge. Übers. von E. Pappenheim. 19 u. 222 S. (geb. 3.50) . . . . . 3.—

90 — — Erläuterungen dazu. 296 S. (geb. 1.90) 1.50

110 **Shaftesbury.** Untersuchung über die Tugend. Übers. und eingeleitet v. Paul Ziertmann. 1905. 15 u. 122 S. (geb. 1.80) . . . 1.40

Die vorliegende Übertragung der Hauptschrift Shaftesburys ist wohlgelungen . . . Es ist bekannt, wie Goethe, Herder und Schiller von Shaftesbury abhängen; Leibniz bedauert gerade von unserer Schrift, daß er sie nicht vor Veröffentlichung seiner Theodicee kennen gelernt hat. Allgemeine Zeitung.

111 — Ein Brief über den Enthusiasmus. — Die Moralisten. Übers. u. eingeleitet von Dr. Max Frischeisen-Köhler. 1909. 31 u. 212 S. (geb. 3.50) . . . . . 3.—

Die Aufnahme dieser beiden Schriften in die „Philosophische Bibliothek" kann als eine recht glückliche Wahl bezeichnet werden. Sie charakterisieren gerade durch ihre Zusammenstellung das Denken Sh.s aufs beste und enthalten zweifellos das Bedeutendste seines literarischen Schaffens. Seiner Übersetzung der beiden Schriften hat F.-K. eine Einleitung vorausgeschickt, die in gedrängter Kürze und unter völligem Verzicht auf biographische Einzelheiten, aber dafür in außerordentlich großzügiger Weise die historische Stellung des englischen Philosophen zu zeichnen unternimmt . . . Die Übersetzung liest sich fließend und gibt den Charakter des Originals sehr gut wieder. Literarisches Zentralblatt.

91—96 **Spinoza. Sämtliche Werke.** Übersetzt von O. Baensch, A. Buchenau, C. Gebhardt, J. H. v. Kirchmann und C. Schaarschmidt. In 2 Bibliotheksbände geb. . . . . 21.—

Dies ist die einzige deutsche Ausgabe der Werke Spinozas, die auf Grund der umwälzenden Ergebnisse der modernen Textkritik erfolgt ist. So bietet

Band

sie in ihrer Textgestaltung der Forschung die sicherste Grundlage; die Einleitungen bemühen sich, das Verständnis der Schriften S.s nach allen Seiten sicher zu stellen.

91 **Spinoza.** Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Übers. u. eingeleitet von Prof. C. Schaarschmidt. 3., verb. Aufl. 1907. 12 u. 128 S. (geb. 2.30) 1.80

92 — Ethik. Übers. u. mit e. Einleitung u. Register versehen von Otto Baensch. 7. Aufl. 1910. 29, 276 u. 39 S. (geb. 4.—) . . 3.40

Die nicht leichte Aufgabe, Spinozas Ethik sachlich treffend zu übersetzen, ist von O. Baensch mit großer Sorgfalt weitergeführt worden. Sehr genau ist die neuere Forschung zum Spinozatext behandelt. Die Einleitung gehört zu dem Besten, was zur Einführung in Spinozas Denkweise gegeben werden kann. Die spinozistische Lehre vom Parallelismus der Attribute wird aus dem Seelenbegriff Spinozas erläutert. Und von hier gewinnt auch das Verhältnis von Intellektualismus und Voluntarismus bei Spinoza Klarheit. Die Bedeutung dieser Übersetzung wird man darin sehen dürfen, daß sie die für uns oft schwierig gewordenen Gedankenverschiebungen bei Spinoza klarlegt. Zeitschr. f. d. dtsch. Unterricht.

93 — Theologisch-politischer Traktat. 3. Aufl. Übers. u. eingeleitet von Dr. Carl Gebhardt. 1908. 34, 362 u. 61 S. (geb. 6.—) . . 5.40

Eine vorzügliche Übersetzung dieses ungewöhnlich bedeutsamen Buches, die Gebhardt mit einer lehrreichen und fesselnden Einleitung, kundigen Erläuterungen und guten Registern versehen hat. Der Politiker in Spinoza ist bisher unterschätzt worden. Eben unser Traktat zeigt ihn als einen der klügsten und umsichtigsten Staatsmänner, die Holland hervorgebracht hat. Als politische Tendenzschrift entworfen, die zunächst die Kirchenpolitik Jan de Witts zu rechtfertigen unternimmt, greift sie dann weiter aus, um die Freiheit des Denkens, die Autonomie der Vernunft, das Prinzip der voraussetzungslosen Wissenschaft gegen die Ansprüche der jüdischen und christlichen Theologie zu verteidigen.
Berliner Tageblatt.

94 — Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet. — Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken. 3. Aufl. Neu übers. u. herausgeg. von Dr. Artur Buchenau. 1907. VIII, 164 u. 26 S. (geb. 3.—) 2.40

95 — Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. — Abhandlung vom Staate. 3. Aufl. Übers. u. eingeleitet von Dr. Carl Gebhardt. 1907. 32, 181 u. 33 S. (geb. 3.60) . . . . . 3.—

Beide Schriften sind unvollendet. Und doch betont der Herausgeber mit Recht, daß ein gemeinsames Band sie umschlingt, da in beiden der Gedanke vom Glück des Menschen, das bei der freien Persönlichkeit ruht, zum Ausdruck kommt . . . In unserer Zeit, wo die wirtschaftlichen Interessen überwuchern, ist philosophische Politik etwas Erquickendes. Und dabei gibt Spinoza mehr als eine Utopie. Leipziger Zeitung.

96 — Briefwechsel. 13 u. 258 S. (geb. 2.40) . . . . . 2.—

Renan, E. Spinoza. Rede, gehalt. zum 200jähr. Todestag im Haag. Übers. v. C. Schaarschmidt. 24 S. . . . . —.40

Steffens, Henrik. Über die Idee der Universitäten (4.—). Siehe unter **Fichte.**

122 **Wolffsche Begriffsbestimmungen.** Ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants. Zusammengestellt von Julius Baumann. 1910. VI, 54 S. (geb. 1.40) 1.—

Aus der Erfahrung heraus, zu welcher Schärfe in Auffassung und Überdenken die Parallelisierung Kantischer mit Wolffischen Begriffsbestimmungen nötigt, ist dieses nützliche Buch erwachsen. Bei der ersten Lektüre Kants halte man sich an diesen. Bei wiederholtem Studium aber wird eine vergleichende Heranziehung der Wolffischen Begriffsbestimmungen anregend zum Selbstdenken sein. Zeitschrift für Philosophie.

Pichler, H. Über Christian Wolffs Ontologie. 1910. 95 S. 2.—

Band

Lehrbücher der Philosophischen Bibliothek.

67 Kirchner-Michaëlis. Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. 6. Aufl. 1911. VIII, 1124 S. (geb. 14.—) 12.50

Wer das Buch kennt, wird sich über seinen Erfolg freuen, der ein deutlicher Beweis ist für seine Brauchbarkeit. Es ist eines von den Büchern, die auf dem Schreibtische jedes wissenschaftlich Arbeitenden stehen sollen. Zeitschrift für das bayrische Gymnasialwesen.

Die Festigkeit der Grundlagen, die umfassende Vollständigkeit des Stoffes, die durchsichtige Anlage und vortreffliche Form, sowie die würdige Ausstattung machen das Buch zu einem treuen Führer auf den verschlungenen Pfaden der Philosophie. Man kann ihm nur weitere und weitere Verbreitung wünschen. Zeitschrift für das Gymnasialwesen.

* **Döring, A.** Grundlinien der Logik. 1912. XII, 181 S. (geb. 3.—) 2.50

Diese kleine „Logik" bemüht sich, die Mitte zu halten zwischen den allzuknappen „Leitfäden" und den voluminösen „Lehrbüchern". Das pädagogische Geschick des als Gymnasial- und Hochschullehrer bewährten Verfassers dürfte das Buch zu einer vorzüglichen Einführung und zu einem bequemen Kompendium dieser Wissenschaft machen.

118 Messer, Aug. Einführung in die Erkenntnistheorie. 1909. VI, 188 u. 11 S. (geb. 3.—) 2.40

Dies ist die beste einführende Schrift in die Erkenntnistheorie, die Ref. kennt. Sie zeichnet sich besonders dadurch aus, daß sie trotz des kleinen Umfanges eine Anschauung erweckt von der Fülle der Probleme, die der Erkenntnistheorie erwachsen; ferner daß sie stets auf die richtige Problemstellung hinweist; endlich ragt sie noch durch große Klarheit und Übersichtlichkeit hervor. Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos. u. Soziologie.

105 Vorländer, Karl. Geschichte der Philosophie. I. Bd.: Altertum, Mittelalter und Übergang zur Neuzeit. 3. Aufl. 1911. XII, 368 S. (geb. 4.50) 3.60

106 — — II. Bd.: Philosophie der Neuzeit. 3. Aufl. 1911. VIII, 524 S. (geb. 5.50) 4.50

Zur Einführung wird man schwerlich ein besseres Buch finden als die „Geschichte der Philosophie" von Vorländer, die den vielfach empfundenen Wunsch nach einer knappen, aber doch klaren, inhaltlich ausreichenden und zuverlässigen Darstellung der gesamten Geschichte der Philosophie aufs vortrefflichste erfüllt hat. Dieses Buch hat nicht wenig große Vorzüge. Zwar beschränkt es sich auf die Geschichte des philosophischen Denkens und läßt den kulturhistorischen Hintergrund zurücktreten. Aber in diesem Rahmen gibt es alles, was nur wünschenswert sein kann. Vortrefflich ist die Darstellung des Entwicklungsganges der Philosophie, was schon im Aufbau des Werkes klar hervortritt. Die biographische Behandlung der einzelnen Philosophen und die Darstellung ihrer Lehren stehen in allem auf der Höhe der Forschung. Dazu kommt, daß sich das Buch auch als Wegweiser für tiefer eindringende Arbeit bewährt durch die gute Auswahl in den Literaturangaben. Zeitschr. f. d. dtsch. Unterricht 1912.

Vorländers Buch reizt geradezu zum Studium. Die gediegene Art, in der er das historische mit dem systematischen Element zu vereinigen verstanden hat, macht das Buch zum philosophiegeschichtlichen Handbuch par excellence. Es gehört auf den Arbeitstisch eines jeden der Philosophie „Beflissenen". Kant-Studien.

115 Witasek, Stephan. Grundlinien der Psychologie. Mit 15 Fig. im Text. 1908. VIII, 370 u. 22 S. (geb. 3.50) . . . . . 3.—

Was Witasek bietet, ist so gefaßt, daß niemand sein Buch ohne Gewinn aus der Hand legen wird. Der Stil ist einfach und durchsichtig, die erläuternden Beispiele sind anschaulich und belebend, neue Begriffe werden so erklärt, daß auch der Laie bei einiger Aufmerksamkeit gut folgen kann. Besonders wohltuend ist die Präzision, mit der überall zwischen gesicherten Erkenntnissen und vorläufigen Hypothesen unterschieden wird. Alles in allem: ein tüchtiges Buch, dem auch wegen seines ungemein billigen Preises weiteste Verbreitung zu gönnen ist. Christliche Welt.

Neuere philosophische Werke

aus dem Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

Bluwstein, J. Weltanschauung Ardigos. 1911. 122 S. . . 1.50

Braun, O. Hinauf zum Idealismus! Schelling-Studien. 1908. XII, 154 S. (geb. 3.50) 2.50

Dem Verfasser ist es gelungen, mit seinem eigenen warmherzigen Idealismus den Leser zu fesseln und auch solche für den an sich recht spröden Gegenstand zu interessieren, die unsere klassische Spekulation und ihre Vertreter bisher höchstens nur vom Hörensagen kannten.

Deutsche Literaturzeitung.

— Zum Bildungsproblem. 2 Vorträge. (Philosophie u. Schule. Kunst u. Schule). 1911. 49 S. . . . . —.75

Beide Aufsätze enthalten eine Fülle klarer und kluger Gedanken, denen man mit Teilnahme folgt und die zu weiterem Nachdenken anregen. Ich kann die Schrift den Fachgenossen nur dringend empfehlen.

Zeitschrift f. d. Gymnasialschulwesen.

Busse, L. Geist und Körper, Seele und Leib. Neuauflage in Vorbereitung.

Dietering, Paul. Die Herbartsche Pädagogik vom Standpunkt moderner Erziehungsbestrebungen. 1908. 18, 220 S. (geb. 7.—) 6.—

Dorner, A. Encyklopädie der Philosophie. Mit bes. Berücksicht. der Erkenntnistheorie u. Kategorienlehre. 1910. 343 S. In steifem Karton . . . . . 6.—

— Grundriß der Religionsphilosophie. 1903. 466 S. (geb. 8.50) 7.—

Zu den hervorragendsten Erscheinungen der heutigen Religionswissenschaft gehört ohne Zweifel der Grundriß der Religionsphilosophie von Aug. Dorner. Otto Pfleiderer in den Protestant. Monatsheften.

— Pessimismus, Nietzsche und Naturalismus mit besonderer Beziehung auf die Religion. 1911. VIII, 328 S. (geb. 7.—) . . . . 6.—

Mit wohltuender Sicherheit der Logik und eingehender Sachkenntnis legt der Verfasser die Gedankengänge des Brahmanismus, des Buddhismus, Schopenhauers, Hartmanns, Drews' auf und unterzieht ihre Philosophie einer vorurteilsfreien, aber tief einschneidenden Kritik, die Unzulänglichkeit des Pessimismus vornehmlich nach der religiösen Seite aufweisend . . . . Das Werk gehört zu dem Besten, was von theologischer Seite über die philosophischen Zeitfragen geschrieben worden ist. Wartburg.

Dühring, E. Kursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung u. Lebensgestaltung. XII, 559 S. . . . 9.—

Dürr, Ernst. Über die Grenzen der Gewißheit. 1903. 160 S. 3.—

Ehrenberg, Hans. Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer. 1911. VI, 133 S. . . . . 4.—

Dies Buch ist keine Rückkehr zu Hegel, es will aber von ihm lernen und versucht das mit einer Umbiegung der Dialektik im Geist der transzendentalen Philosophie . . . Es verdient schon als sachliche Gegenüberstellung der Hegelschen und Kantianischen Logik durch die starke Herausarbeitung der Gegensätze hohe Anerkennung in einer Zeit, wo der Ruf nach Hegel wieder lauter als je erschallt, ohne daß man vielfach weiß, worum es sich eigentlich handelt. Lit. Ratgeber des Dürerbundes.

Eucken, Rudolf. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung. 1911. IV, 242 S. (geb. 5.20) 4.20

Aus dem Inhalt: Die moralischen Triebkräfte im Leben der Gegenwart. Die innere Bewegung des modernen Lebens. Festrede zur Jahrhundertfeier. Goethe und die Philosophie. Fichte und die Aufgaben unserer Zeit. Die Stellung der Philosophie zur religiösen Bewegung der Gegenwart. Der moderne Mensch und die Religion. Pierre Bayle, der große Skeptiker (Ein neuer Durchblick der Weltgeschichte.) Was sollte zur Hebung philosophischer Bildung geschehen?

Diese dankenswerte Sammlung philosophischer Aufsätze von Eucken verdient eine besondere Würdigung, da sie als Einführung in seine eigenartige Lebensanschauung wohl dienen und gleichsam rückwirkend eine Art

Präludium für seine bereits erschienenen größeren Werke abgeben kann ... Die Vornehmheit und der Reichtum der Diktion braucht bei Aufsätzen aus der Feder Euckens nicht erst hervorgehoben zu werden; daß eine gewisse persönliche Wärme hier mehr zur Geltung kommt als in den größeren systematischen Arbeiten, gibt dem Ganzen etwas Intimes, dem wir unser Entgegenkommen nicht versagen können. Archiv für Psychologie.

Wenn irgend Gelegenheitsschriften die Probe der Sammlung und Ausgabe in Buchform glänzend bestehen, so sind es die Euckens. Sie reichen auf dem Gebiete der Philosophie nahe an das heran, was die wundervollen Aufsätze Treitschkes uns auf historischem, die Michael Bernays' auf literarhistorischem Gebiete geben. Deutsche Literatur-Zeitung.

Eucken. Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie. 2. erweit. Aufl. 1906. VI, 196 S. (geb. 4.50) 3.60

Aus dem Inhalt: Nikolaus von Cues als Bahnbrecher neuer Ideen. Paracelsus' Lehren von der Entwicklung. Kepler als Philosoph. Über Bilder und Gleichnisse bei Kant. Bayle und Kant. Parteien und Parteinamen in der Philosophie.

— Braun, O. Euckens Philosophie und das Bildungsproblem. 1909. 54 S. . . . . —.60

Falckenberg, Richard. Kant und das Jahrhundert. Gedächtnisrede zum 100jähr. Todestag. 2. Aufl. 1907. 28 S. . . . . —.60

Flournoy, Th. Beiträge zur Religionspsychologie. Übers. v. M. Regel. Mit Vorwort v. G. Vorbrodt. 1911. LII, 62 S. 2.50

Jacoby, Günther. Herders und Kants Ästhetik. 1907. X, 348 S. (geb. 6.30) 5.40

Es scheint, als könne man es Herder niemals vergeben, daß er Kant angegriffen hat; und es scheint, als müsse es Herder für immer wie ein historischer Makel anhaften, daß er in der Zeit der Freundschaft Schillers und Goethes uneins war mit den Weimarer Dioskuren. Er hatte aber recht. Zum mindesten hatte er auf dem Gebiete der Ästhetik recht. Auf dem Gebiete, über das er sein Leben lang nachgedacht und dem er die besten Kräfte seines weitschauenden Geistes geschenkt hatte. Auf dem Gebiete, auf dem ihm Goethe mit dem ganzen Wesen seiner Persönlichkeit folgte und auf dem der scharfsinnige, aber nüchterne, ja hausbackene Geist des Königsberger Philosophen nur gar zu begreiflicherweise in die Irre ging. Zeitschrift für das Gymnasialwesen.

— Der Pragmatismus. Neue Bahnen in der Wissenschaftslehre des Auslands. 1909. 58 S. 1.20

Jacoby versteht die nicht leichten Gedanken so einfach, elementar und anschaulich darzustellen, daß sie auch der philosophisch noch Ungeschulte begreifen kann. Das Büchlein ist dadurch auch geeignet, als Einführung in die philosophischen Probleme überhaupt zu dienen. Literaturbericht für Theologie.

— Herder als Faust. 1911. XII, 485 S. (geb. 8.50) . . . 7.—

Kinkel, Walter. Der Humanitätsgedanke. Betrachtungen zur Förderung der Humanität. 1908. 192 S. . . . . eleg. kart. 2.50

Koeber, R. Die Philosophie Schopenhauers. 327 S. . . . 5.—

Lasson, A. Über Gegenstand u. Behandlungsart der Religionsphilosophie. 55 S. . . . . —.60

Lempp, Otto. Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant u. Schiller. Gekrönte Preisschrift der Walter Simon-Preisaufgabe der Kantgesellschaft. 1910. VI, 432 S. In steifem Karton . . . . . 9.—

Eine sorgfältige, erschöpfende, streng wissenschaftliche und dabei doch gut lesbare Schrift, die über diese viel umstrittenen Gedankengänge Abschließendes bietet ... Wer sich in den mannigfachen Gottesbeweisen und den Anschauungen über die Willensfreiheit zurechtfinden will, muß zu diesem Buche greifen. Man wird immer wieder staunend gewahr, welche Erkenntnisschätze in unserer klassischen Zeit des Idealismus oft noch so ungehoben liegen. Pfarrer Traub in der Christlichen Freiheit.

Lipps, Theodor. Psychologische Studien. 2., umgearb. u. erweit. Aufl. 1905. IV, 287 S. (geb. 6.—) . . . . . 5.—

In dieser neuen Fassung trägt die Darstellung ganz jenes eigentümliche Gepräge, das für den Lipps des letzten Jahrzehntes charakteristisch ist, jenes eindringlich Bohrende der Analyse, das pfeilscharf Geschliffene der Polemik, das sokratische Fortschreiten von Frage und Antwort, wodurch allmählich das gewünschte Resultat aus den Tiefen der Seele herausgeholt wird.
Dr. William Stern in der „Zeit".

Mehlis, G. Die Geschichtsphilosophie Comtes. 1909. IV, 158 S. 3.—

Meinong, A. Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. 1907. VIII, 156 S. 4.80

Dies Buch ist eine Verteidigung von Meinongs Ansichten gegenüber verschiedenen Kritikern und eine weitere Erklärung der neuen Wissenschaft, die er „Gegenstandstheorie" nennt. Die Notwendigkeit und die Wichtigkeit dieser Wissenschaft werden dargelegt und Gründe dafür angegeben, daß sie weder mit Logik, noch mit Erkenntnistheorie, noch mit irgendeiner anderen bisher bekannten Wissenschaft identifiziert werden kann. Der Stil ist bemerkenswert klar, und die polemischen Argumente erscheinen dem Referenten im allgemeinen zwingend. „Mind."

Natorp, Paul. Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. 1903. VIII, 474 S. (geb. 8.70) 7.50

Ein Werk, das in den hellsten Vordergrund philosophischen Interesses gehört, eins der bedeutsamsten der Philosophiegeschichte überhaupt, wie in den letzten Jahrzehnten nur sehr, sehr wenige erschienen sind von ähnlich zentralem Interesse, ähnlicher wissenschaftlicher Intensität, Energie und Kühnheit! Eine völlige Neuauffassung Platos! Ein kraftvolles Werk aus einem Guß und eigener Kraft! . . .
Karl Joël in der „Deutschen Literaturzeitung".

Noack, Ludwig. Philosophie-geschichtliches Lexikon. Historisch-biographisches Handwörterbuch der Geschichte der Philosophie. XII, 936 S. . . . . 12.—

Oehler, Richard. Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker. 1904. VIII, 168 S. 3.50

— Nietzsche als Bildner der Persönlichkeit. Vortrag. 1911. 31 S. —.60

Pichler, Hans. Über Christian Wolffs Ontologie. 1910. 95 S. 2.—

Plümacher, O. Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart. Geschichtliches u. Kritisches. 2. Aufl. XII, 355 S. . . . 7.20

Pochhammer, L., Prof. d. Mathematik. Zum Problem der Willensfreiheit. 1908. 82 S. 1.20

Die außerordentlich klar und anschaulich geschriebene Abhandlung ist ein interessantes und beachtenswertes Zeugnis dafür, wie ein an präzises Denken gewöhnter ernster Forscher der Gegenwart die Postulate des sittlichen Lebens mit der naturwissenschaftlichen Anschauungsweise auszugleichen versucht. Christliche Welt.

Richter, Raoul. Der Skeptizismus in der Philosophie. 2 Bde.

Bd. I. Die griechische Skepsis. 1904. XXIV, 303 u. 61 S. (geb. 7.50) . . . . . 6.—

Bd. II. Die Skepsis in der Epoche der Renaissance. — Die empirische Skepsis des 18. Jahrhunderts. — Der biologische Skeptizismus im 19. Jahrhundert. 1908. VI, 529 u. 55 S. (geb. 10.—) 8.50

Der griechische Skeptizismus hat auf deutschem Boden noch niemals eine so energische und — sagen wir es gleich — im ganzen treffliche Darstellung und Beurteilung erfahren. Richter nimmt ihn ernst und weiß, obwohl keineswegs blind für seine Schwächen, Plattheiten und Naivitäten, die ihm innewohnende philosophische Kraft und seine bahnbrechende Bedeutung für die Probleme der Erkenntnistheorie klar herauszustellen.
Wochenschrift für klassische Philologie.

— Friedrich Nietzsche. Sein Leben u. sein Werk. 2., vermehrte Aufl. 1909. VIII, 356 S. (geb. 6.—) 4.80

Ich habe selten ein Buch (und niemals eins über Nietzsche!) mit soviel Freude und Genuß gelesen, wie diese musterhaft klare, nirgends über-

schwengliche, doch überall von woltuender, liebevollster Wärme gleichsam durchleuchtete Arbeit, deren letzter Abschnitt mit seiner sachlich historischen Bearbeitung der Lehre Nietzsches vorbildlich beweist, wie bewundernde Verehrung für einen Großen und unbestechliche kritische Besonnenheit zu vereinigen sind. Das Literarische Echo.

Ruge, Arnold. Das Problem der Freiheit in Kants Erkenntnistheorie. 1910. VIII, 84 S. 1.50

— Das Wesen der Universitäten und das Studium der Frauen. 1912. 34 S. . . . . —.80

Scheler, Max F. Die transzendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzl. Erörterung zur philosoph. Methodik. 184 S. 4.—

Schmidt, Ferdinand Jakob. Zur Wiedergeburt des Idealismus. 1908. VIII, 325 S. (geb. 7.—) . . . . . 6.—

Aus dem Inhalt: Kapitalismus und Protestantismus. Der mittelalterliche Charakter des kirchlichen Protestantismus. Der theologische Positivismus. Adolf Harnack und die Wiederbelebung der spekulativen Forschung. Das Erlebnis und die Dichtung. Goethe und das Altertum. Kant-Orthodoxie. Die Philosophie auf den höh. Schulen. Die Frauenbildung u. das klassische Altertum.

Vorländer, Karl. Kant-Schiller-Goethe. Gesammelte Aufsätze. 1907. XIV, 294 S. (geb. 6.—) . . . . . 5.—

Weichelt, Hans. Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra, erklärt und gewürdigt. 1910. VIII, 319 S. (geb. 6.20) . . 5.—

Der Zarathustra bedarf eines Kommentars: das wird jeder zugeben, der darin studiert oder auch nur geblättert hat; jeder auch, der es beklagt, daß das falsch verstandene Werk in manchem unreifen Kopfe Verwirrung angerichtet hat. Weichelts Buch bietet nun eine feinsinnige, in die Tiefe dringende Erklärung und eine besonnene, gerecht abwägende Würdigung. Prof. Dr. A. Messer.

Ziegler, Leopold. Zur Metaphysik des Tragischen. Eine philosophische Studie. 1902. XII, 104 S. 1.60

Einen Autor, der in seinem Erstlingswerk die Metaphysik des Tragischen zu seinem Gegenstand erwählt, diesen Gegenstand in so große und weittragende Beziehungen zu den höchsten Gebieten des menschlichen Lebens zu setzen weiß und sich damit in einer so glänzenden Weise abfindet wie Ziegler, einen solchen Autor wird man alle Veranlassung haben, für die Zukunft im Auge zu behalten.
Prof. Arthur Drews i. d. „Südwestdeutsch. Rundsch.".

— Das Weltbild Hartmanns. Eine Beurteilung. 1910. 196 S. (geb. 3.50) 2.50

Zieglers Abhandlung ist von so entschiedener, ungewöhnlicher Begabung und großer, seltener Fähigkeit, tiefe Gedanken zur Klarheit herauszustellen, daß sie gewiß bei jedem Sachkundigen die freudigste Aufnahme finden wird — als die weitaus beste Schrift über Hartmann und zugleich als sachlich wertvoller Beitrag zur Philosophie der Gegenwart. Man darf den Verfasser aufrichtig beglückwünschen zu dieser Arbeit.
Prof. A. Riehl in einem Briefe an den Verlag.

Die Arbeit als Ganzes ist geradezu ein Muster klarer und umsichtiger Anwendung der kritischen Methode und ist dem, der diese immerhin schwere Methode auf verhältnismäßig einfachem Wege kennen lernen will, sehr zu empfehlen. Das Buch ist anschaulich geschrieben und ganz floskelfrei.
Sozialistische Monatshefte.

— Florentinische Introduktion zu einer Philosophie der Architektur und der schönen Künste. Mit 9 Bildtafeln. 1912. 194 S. In vornehmem Geschenkband . . . . . 4.—

Der Verfasser lehnt es ab, ein rein begriffliches Verfahren auf das ästhetische Erlebnis anzuwenden. Vielmehr sucht er den konkreten Eindruck einer Reihe von Werken der florentinischen Wiedergeburt soweit zu steigern, zu durchdringen und zu verarbeiten, daß die Gesetzmäßigkeit des artistischen Vorganges immer klarer ins Bewußtsein gehoben wird. Die Grundzüge einer Philosophie der Architektur und einer Philosophie der Form („wie wird die Form als natürliche Körperumgrenzung zu einem plastischen Wert?") ergeben sich ungesucht.

Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
3 1197 22124 1554

Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

Herder als Faust

Pre

Aus einem B

Welche Üb
macht! Ich be
Buch eine neue
haben, was Si
haben, als Lite
eine Fülle neue
Kant, so jetzt
Ihr neues Buch
Sie ihm den he
dieser Titel ist
herbei, gerade
und Goethe un
Sie werden,
Stand haben, d
allem Neuen d
Man wird
Weise der übl
Herders zum F
Aber Sie h
haben, der kei
Neue hinstellt,
werten Beleser
schlagenden G
auch Herders F

... Viel w
Handlung des
jener Zeit dec
nämlich Fausts
drüssigen Selb
sistischen Eler
klärung und v
bis ins einzels
lich vor allem
unauflöslich v
Material, daß
rechten. Die
Verfasser diese
aber werden ihm danken, daß er das gesch
und seines herrlichsten Gedichtes so tapfer und bedeutend gefördert hat.

Theologisches Literaturblatt.

Date Due

All library items are subject to recall at any time.

APR 2 0 2010		
APR 1 6 2010		
MAR 1 7 2020		

Brigham Young University